

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La Supremacía del Espíritu frente al materialismo marxista* 243

ARTICULOS

- C. FABRO: *Libertad y alienación del hombre* 247
ALBERTO CATURELLI: *Filosofía del Patriotismo* 256
GUILLERMO FRAILE: *España y el Islam. Cruce de Caminos Culturales* 270

NOTAS Y COMENTARIOS

- OCTAVIO N. DERISI - SISTO TERÁN: *Coriolano Alberini - In memoriam* 285
JUAN E. BOLZÁN: *Boletín de Filosofía de las Ciencias* 297
LUIS CARRANZA LAMAS: *¿Hacia dónde va la Ética?* 309

BIBLIOGRAFIA

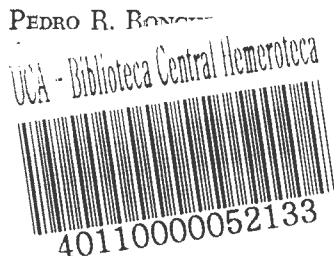
- PEDRO R. BONCOMPAGNI: *Senne* (Italo Francisco Gasttaldi), pág. 314; NICOLA LONZANO: *Existencialismo* (Cristóbal Chatte Reme), pág. 316; J. E. BOLZÁN: *El Hombre y el Cosmos* (J. E. Bolzán), pág. 317; REGIS JOLIGET: *Lógica* (J. E. Bolzán), pág. 318; REGIS JOLIGET: *Lógica* (O. N. Derisi), pág. 318.

TOMO DECIMOQUINTO

Año XV

1960
(Octubre - Diciembre)

Nº 58



Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO



Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

LA SUPREMACIA DEL ESPIRITU FRENTE AL MATERIALISMO MARXISTA

I

1. — Desde los más diversos ángulos del saber y arrogándose los derechos de la ciencia, el materialismo más crudo pretende sumergir en sus entrañas al hombre de ciencia y su cultura, reducirlo a un puro animal; más aún, a un trozo de materia, sometido al determinismo inexorable de leyes necesarias físico-químicas, biológicas e instintivas.

En Biología se sostiene que el hombre es producto de una evolución que arranca de la generación espontánea y llega, a través de los tramos de la vida biológica y psico-animal, hasta la vida de la inteligencia. El espíritu no es tal, sino un producto de la única realidad que es la materia.

En Psicología, Freud y sus seguidores reducen el ámbito de la vida psíquica a la vida animal, y ésta a la pura libido o instinto sexual sometido a la ley del más riguroso determinismo con un desconocimiento total del psiquismo espiritual y de la libertad.

En Filosofía, el Existencialismo en sus diversas formas desnaturaliza la vida del espíritu en sus manifestaciones más características: el conocimiento, la conciencia y la libertad. Por de pronto desconoce el valor propio del conocimiento intelectual como aprehensión del ser trascendente e inmanente, tal cual es en sí, bajo algunas facetas, y niega a la libertad su raíz racional; todo lo cual proviene de un desconocimiento de la vida del espíritu y muchas veces de una concepción, en mayor o menor grado materialista del mismo. En Sartre, sobre todo, la vida espiritual está derivada de un puro materialismo: nace como una fisura o ruptura de la materia, que es la única realidad. El hombre aparece en el mundo como por una especie de cataclismo, que, al escindir la materia, engendra el "ser que no es" o el "no ser que es", es decir, la conciencia y la libertad: el hombre.

En Sociología, el Marxismo, retomando tesis anteriores, defiende la sujeción del hombre a leyes sociales que predeterminan a los diversos modos de

pensar y obrar: es un prisionero y un producto de tales leyes; y los diferentes conocimientos, la moral y el derecho, la economía, la estética y la misma filosofía, así como su objeto: la verdad, el bien, etcétera, no son sino una superestructura, enteramente dependiente y determinada por la instancia o momento de evolución de los bienes económicos, determinada a su vez por la evolución ciega de la materia. Tales ciencias, sin excluir la moral, son, por eso, siempre relativas al momento histórico de la materia y carecen, por eso mismo, de todo valor absoluto.

En definitiva, en nombre de la ciencia se pretende que sólo es la materia eterna e increada, sujeta a un desenvolvimiento ciego y necesario, que produce la vida y el espíritu con sus conocimientos y cultura y los va transformando de acuerdo al momento de su íntima y ciega evolución material.

El hombre en su actuación, no sólo individual sino también histórico-social, está tomado en todos sus puntos por las garras de la materia y sometido a sus determinaciones necesarias, es fruto de un determinismo ciego.

2. — *Del espíritu, como realidad y actividad irreductible y esencialmente superior a la materia, nada queda en este sistema. Desaparece 1) el conocimiento del ser o verdad trascendente tal cual es en sí, absoluto, y mucho más el conocimiento del Ser supremo, increado; 2) la conciencia como auto-revelación del propio ser inmanente; 3) la libertad, como auto-dominio de la propia actividad o ruptura del determinismo causal; 4) el Fin trascendente y divino del hombre para su vida del tiempo y de la eternidad; 5) y las consiguientes leyes morales, que encauzan la libertad en orden a la obtención de ese Fin trascendente, como su supremo Bien que le trae aparejadas su perfección inmanente y su felicidad; y 6) todos los demás sectores, especulativos y prácticos de la cultura, originados y organizados por la vida del espíritu; y, sobre todo 7) la vida religiosa. Porque Dios, para el materialismo, es una ilusión o, más preciso aún, una “enajenación del hombre”, es el propio hombre con sus cualidades buenas, que posee o puede poseer, que se las niega a sí mismo, reducido desde entonces a la miseria y al pecado, para transferirlas a un Ser divino inexistente. El hombre se pierde a sí en un Ser ilusorio. Dios no existe, sólo es la materia eterna e increada, dice el materialismo marxista. La clase burguesa crea a Dios como “enajenación” del hombre, especie de “opio” para poder tener sujetos y explotar mejor a la clase obrera, la cual, privada de la única felicidad real, que es la terrena, “se enajena” y se consuela con la esperanza ilusoria de una vida mejor y de una felicidad eterna.*

En definitiva, el hombre no es sino un animal, un poco más evolucionado y, en definitiva, un trozo de materia. La llamada vida espiritual es un producto material, efímero y sujeto a la muerte como la misma vida de la materia y su única felicidad puede consistir en los goces de los sentidos con los bienes materiales. Es oportuno advertir que tales ideas las encontramos también en algunos autores aparentemente espiritualistas. Así, para Ortega el espíritu es un producto del cuerpo, como lo es la “secreción pancreática”.

Privado de Dios y de la vida ultraterrena y del consiguiente fundamento trascendente divino de la ética, el hombre queda abandonado a su propia suerte, sin ley moral, pero a la vez destituido de todo derecho —que le viene de sus obligaciones frente a Dios y a su Ley— y de toda auténtica dignidad y libertad, enteramente sujeto a sus pasiones y al Estado, quien puede hacer de él lo que quiere para lograr sus propios fines, toda vez que se ha diluido el fundamento ético del orden jurídico.

De hecho, todos los Estados materialistas y, concretamente, el Comunismo, son totalitarios. Negado Dios y destituido el fundamento de la ley moral, el Estado se coloca en lugar de Dios, es omnipotente y somete enteramente a los individuos como las ruedas de una máquina y los destituye de todo derecho propio o natural.

3. — *La fuerza de este materialismo demoledor no sólo de Dios sino de todos los valores espirituales y, por eso mismo, de la persona humana y de sus derechos —fundados originariamente en sus deberes con Dios— proviene, por una parte, del hecho que el espíritu está en el hombre, bajo cierto aspecto, en dependencia de la materia, de lo cual el materialismo deduce falsamente la dependencia y absorción total del espíritu por parte de ésta, y también del hecho de romper las normas morales; pero está sostenido además por los medios extraordinarios de propaganda del Estado soviético, que, tras las apariencias de liberación de la clase proletaria, inculca en ella su doctrina materialista y opresora y oculta su verdadera faz y garras totalitarias.*

— II —

4. — *Frente a ese coloso totalitario que es el comunismo, encarnado en el Estado soviético, que amenaza con ahogar la dignidad humana con todas sus prerrogativas en el lodo de la materia, es menester más que nunca proclamar la superioridad esencial del espíritu del hombre y ponerlo de manifiesto en sus manifestaciones del conocimiento, la conciencia y la libertad.*

El conocimiento del entendimiento humano, que aprehende el ser, es decir, la esencia inmaterial de las cosas materiales y, desde ellas, los seres positivamente inmateriales —Dios, sobre todo—, ponen de manifiesto su naturaleza enteramente inmaterial o espiritual. Tal carácter aparece con más evidencia aún en la conciencia: en la aprehensión del ser propio o inmanente, ya que tal aprehensión enriquece esencialmente el propio ser, que no sólo es sino que sabe que es, que, por esta aprehensión inmaterial de sí, es y es dueño de su ser.

La superioridad del espíritu se pone en evidencia también en el señorío o auto-dominio de su propia actividad por la libertad. Frente al determinismo que rige todo el ámbito de la materia, sólo el hombre aparece rompiendo sus cadenas, dueño de sus propios actos con su poder de elección.

Este modo propio de ser del espíritu, que no sólo es, sino que además es dueño de sí o del ser inmanente y del ser trascendente o distinto de sí por la inteligencia, y de ambos por la libertad, proviene evidentemente de una esen-

cial superioridad sobre la materia, en que el ser simplemente es sin saber nada de ese ser propio y ajeno y sin posesión libre de su actividad enteramente necesaria o predeterminada en sus causas.

De esa esencial superioridad del espíritu sobre la materia nacen las actividades propias y exclusivas del espíritu: 1) la aprehensión del ser o la verdad de la inteligencia —dimensión contemplativa o teórica—, 2) la realización consciente y libre del bien: a) en la propia actividad —dimensión práctica o moral— y b) en las cosas exteriores materiales —dimensión técnico-artística.

De tales actividades del espíritu brotan el mundo propio planeado y creado por el hombre —el único que puede continuar con deliberada y libre elección la obra de Dios en su propio espíritu y en su cuerpo y en los objetos exteriores— el mundo de la cultura o del humanismo: el mundo de las ciencias y de la Sabiduría —cultivo de la inteligencia—, el mundo de la moral con sus disciplinas subordinadas: el Derecho, la Economía, Pedagogía, etcétera, y el mundo del arte y de la técnica.

Unicamente el hombre por su espíritu es capaz de crear y vivir ese mundo de la cultura, donde sólo él puede instalarse como persona o homo viator, en camino y ordenado a un Fin o destino inmortal y divino, con sus obligaciones morales consiguientes, pero a la vez y por eso mismo —derivadas de esas obligaciones— con sus derechos inalienables, y donde, por ende, el Estado u organización política se estructura para garantizar los derechos de la persona y de sus instituciones —la familia, etcétera— y procurarle el bien común en que poder desarrollarse adecuadamente en lo material y espiritual, y nunca para despojarlo de tales derechos y someterla a sus garras.

Frente al marxismo materialista y ateo, que aparentemente comienza liberando al hombre —de Dios y de sus leyes morales, y de la esclavitud del capital—, pero que, despojado de su espíritu y de sus deberes, realmente lo priva de todo derecho y lo somete totalmente al Estado, es menester hoy más que nunca defender la grandeza y la dignidad de la persona humana, de su libertad o autonomía frente al Estado y otras fuerzas, grupos y personas extrañas, precisa y paradójicamente en cuanto y en el ámbito de su ordenación y sometimiento a Dios, su supremo Bien, y a sus leyes.

La libertad del materialismo priva a la persona de sus derechos y la deja indefensa frente a la fuerza; el sometimiento a Dios, que es el supremo Bien del hombre, libera a la persona no sólo de las pasiones, sino también del totalitarismo, haciendo que el Estado sea para ella y no ella para el Estado.

“Beatus populus cujus Dominus est Deus. Bienaventurado el pueblo cuyo Señor es Dios.”

Cuando la persona se somete a Dios y a su ley, se somete a su verdadero Bien y se libera de las esclavitudes de todos los ídolos, en los que inexorablemente viene a caer cuando se emancipa de Dios perdiendo sus derechos y su dignidad de persona.

LIBERTAD Y ALIENACION DEL HOMBRE

El momento más arduo de la investigación teórica parece ser, siempre, aquel de la discriminación de los problemas y de la emergencia propia que en consecuencia asumen los términos de la disputa. Los términos en filosofía son casi siempre obvios, términos como principio, causa, verdad, libertad, necesidad... y hasta los términos más fundamentales como los de realidad, existencia, ser, son parte de toda filosofía y de todo discurso filosófico. Lo que cambia en los términos o más bien lo que los opone y contrasta en su significado es la tensión dialéctica —la distribución—, para usar un término figurado, de la carga intencional en la línea de la exigencia de los términos respectivos. Hoy, abandonado todo principio del ser del ente, el espíritu está reducido a la voluntad, a la decisión que lo mueve, y la existencia es el fundamento de la existencia¹, el hombre espera incierto y desorientado una nueva revelación.

La concepción moderna y la concepción cristiana de la libertad y, por consiguiente, también la del pecado y de la salvación, en el desarrollo de la historia, parecen situarse en las antípodas o mejor, se tocan un instante en el punto esencial para rechazarse al infinito. El mal, como el pecado, la caída..., constituye para ambas concepciones un punto móvil del encuentro, la divergencia reside en la esencia misma de la libertad y, en general, en el significado que se da al espíritu y a la verdad del ser. Para el Cristianismo, en efecto, el pecado es la caída y la herida de la libertad; una herida radical que concierne a toda la especie por el pecado de Adán; una herida actual que alcanza al hombre en cada una de sus faltas y va acumulando cada vez, de siglo en siglo, la resistencia al bien y la inclinación al mal.

Para el pensamiento moderno —al menos a partir del deísmo, del Iluminismo y de Kant—, el mal es un elemento indispensable, porque constituye el acto

¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort: "Gott ist tot"*, en "Holzwege", Frankfurt a. M. 1950, pág. 193 y sig.

de nacimiento y la puesta en acto de la libertad: el pecado de Adán tiene, por eso, valor y significado puramente simbólico y paradigmático, no dogmático, y cada hombre comienza siendo como Adán, pero peca por su cuenta, ya que el mal y el pecado es el momento indispensable para la afirmación del bien. El viejo Hegel estaba aún atormentado por el problema del origen del mal y su respuesta era que ningún hombre es malo, es decir, originariamente negativo; en esta concepción el mal es como el primer momento afirmativo, en cuanto es la inclinación inmediata, intención directa..., pero esta afirmación es por ello sólo el momento de la naturalidad, ya que es el momento abstracto: el bien que es concreto y acabado en sí presupone el mal, el pecado, es decir, la superación de lo natural finito inmediato². De esta manera, la historia del género humano, lejos de colocar exigencias de criterio moral para sus protagonistas, grandes y pequeños, tiene en sí, inmanente, el principio de su propia justificación según la expresión de Schiller, retomada por Hegel: "la historia del mundo es el juicio del mundo"³.

Una consecuencia inmediata de esta concepción es que la "historia universal" representa la totalidad de la realidad del espíritu en despliegue" y se constituye juicio en acto, precisamente en cuanto expresa dicha totalidad: ella es, en efecto —como dice Hegel—, razón de sí y por sí, el desarrollo necesario de los momentos de la razón en el que consiste la realización del Espíritu universal.

La conclusión de esta concepción es la afirmación de una "perfectibilidad", o bien de un progreso al infinito en la "educación del género humano"⁴, cuyo mal es el pecado —en cuanto determina el momento negativo—, es el resorte o también, según la expresión de la Fenomenología, constituye la enorme fuerza de avance del espíritu, como la energía del pensamiento, del Yo puro⁵, del cual el espíritu necesita para realizarse.

El mal es, por lo tanto, una aparición necesaria en el proceso de la conciencia espiritual y surge del movimiento que la conciencia realiza ante todo *en sí misma* para comprenderse en su relación a ser otro. Desde el punto de vista absoluto, que es aquel de la Razón, se debe afirmar, por lo tanto, que la vida del espíritu trasciende "la justicia y la virtud, el engaño, la violencia y

² "Bäse. wie möglich? —Ursprung des Bösen— wie kommt Fremdes, Negatives in das Positive, Gute? Man will dies Negative im Guten, seinem gegenteile, sehen." (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, IV Aufl. hrg. Jo. Hoffmeister, S. W. XII, Hamburg 1955, pág. 403. Hegels Rendbemerkingen zu 139.)

³ *Weltgeschichte als Weltgericht*. Cfr. *Grundl. d. Philos. d. Rechts*, 343; ed. cit., p. 288.

⁴ *Grundl. d. Philos. d. Rechts*, 343, ed. cit., pág. 289 y sig. Es evidente la referencia al célebre Ensayo *Die Erziehung des Menschengeschlechts* de Lessing que Hegel alaba, en contraste con los partidarios de una divina Providencia que tendría el deber de reparar el mal y los efectos del pecado en el mundo.

⁵ "Dass das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Sebundene und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungehenre Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs." (*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1937, pág. 29.)

el vicio, los talentos y sus actuaciones, las pasiones pequeñas y grandes, la culpa y la inocencia, la magnificencia de la vida individual y del pueblo, la autonomía, la felicidad y la desgracia de los Estados y de los individuos... La historia universal deja de lado estos puntos de vista; en ella aquel momento necesario de la idea del espíritu universal, que está ahora en su punto, obtiene *su derecho absoluto* y el pueblo que vive en él y las acciones del mismo alcanzan su cumplimiento, la felicidad y la gloria”⁶.

Para el Espíritu universal, que es el único Sujeto de la Historia Universal —o más bien, más directamente, para la Humanidad, tomada en general como un Todo—, el mal, el pecado, las desgracias, las culpas, las traiciones de los amigos, el atropello a los débiles, etcétera, no cuentan para nada; sirven más bien y son indispensables para no demorarse en ellos, para que no se les de valor, sino, por el contrario, para que se “vaya más allá” de ellos, es decir, a lo universal. Esta eliminación dialéctica radical del mal y del pecado parece ser la tarea propia de la Fenomenología⁷ en la sección dedicada a la religión revelada. Objeto de la religión, sea natural como revelada, es el manifestarse del espíritu, es decir, mostrar el movimiento gracias al cual la autoconciencia llega de su inmediatez al saber lo que hay en sí en el desarrollo completo de su esencia. En la religión natural las “figuras” son tomadas de los seres naturales, por ejemplo en las religiones orientales; en la religión estética, como la del mundo greco-romano, las figuras son realizadas en la obra de arte: Hegel se difunde en el análisis de estas formas y ve ya en ellas “un encarnarse o humanarse de la esencia divina” (*Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens*), pero todavía dividido en sí mismo, por una parte en la conciencia trágica y por la otra en la conciencia cómica. El lado negativo corresponde a la actitud de la conciencia estoica y encuentra su verdad en aquella figura que ha sido llamada la “conciencia (o auto-conciencia) infeliz” (*unglückliches Bewusstsein*)⁸; es la conciencia de la pérdida de la sustancia, así como del Yo mismo (*Selbst*): es el dolor, puntualiza Hegel, que se expresa en la dura y mágica admisión: “Dios ha muerto” (*Gott ist gestorben*). La insólita expresión volverá dentro de poco.

En la religión absoluta o revelada los dos momentos antes indicados se encuentran unidos, pero sin alcanzar todavía la identidad del pensamiento puro: *el origen del bien y del mal* consiste en que, en la religión, el pensamiento no es todavía el saber puro, sino que tiene en sí el ser otro, o bien se piensa que algo haya ocurrido sin necesidad, arbitrariamente, y esto es el mal y el pecado. He aquí entonces el significado de la narración bíblica: “El hombre aparece de modo tal que *sucedío* como algo no necesario —perdió la igualdad consigo

⁶ *Grundl. d. Philos. d. Rechts*, 345, ed. cit., pág. 290. Como etapas del desarrollo del Espíritu absoluto están indicadas aquí el mundo oriental, griego, romano y germánico: del Cristianismo no se hace ninguna referencia, a diferencia de lo que ocurre en la *Historia de la Filosofía* y en la *Filosofía de la Historia*, como se dirá más adelante.

⁷ *Phän. d. Geistes*, CC. VII C: die offenbare Religion; ed. Hoffmeister, pág. 521 y sigs.

⁸ *Phän. d. Geistes*, B.: Freier des Selbstbewusstseins, Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein; ed. Hoffmeister, spec., pág. 158 y sigs.

mismo al gustar del árbol de la ciencia del *bien* y del *mal*, y fue así expulsado del estado de conciencia inocente, de la naturaleza que se ofrecía sin ningún trabajo (*arbeitslos*) y del paraíso, jardín de los animales”⁹. En este punto, Hegel hace la más increíble hilación o interpretación que pueda darse acerca de las respectivas posiciones de Satanás o de Jesucristo en la lucha entre el bien y el mal, según la enseñanza de la doctrina revelada. El mal, por consiguiente, es constituido por la conciencia aislada o bien la que penetró en sí misma y en la que los pensamientos del bien y del mal son simplemente opuestos y esta oposición no ha sido resuelta aún. Pero nosotros podemos desplazar mucho más atrás este devenir malo del mundo existente, hasta el primer reino del pensamiento: se puede decir entonces —aplicando el mismo principio— que también el hijo primogénito de la luz (Lucifer), en cuanto a él respecta, cayó, pero en su lugar, he aquí que al mismo tiempo fue engendrado otro. Pero estos términos de “caer”, “hijo”..., pertenecen a la esfera de la representación y no a la del concepto: y bien y mal quedan como los momentos opuestos de la conciencia en su penetrarse y cuya oposición no ha sido aún resuelta. La conciliación será tarea de la filosofía o bien del Saber absoluto con el que termina la Fenomenología.

En la religión, en cambio, se asiste —precisa Hegel con un término que estará en boga a partir de Feuerbach y Marx— al “extrañamiento” (*Entfremdung*) de la esencia divina en cuanto esos dos momentos están uno contra el otro con valor desigual, puesto que uno es esencial y el otro es inesencial. De hecho, la conciliación de esos dos momentos, su unificación, se presenta en la religión revelada, la cual posee el verdadero contenido¹⁰ —sólo más tarde en la ‘alineación’ (*Enttäusserung*, otro término que se cotizará en el marxismo)— de la esencia divina que se hace carne. Para Hegel tal representación no es todavía espiritual (1), porque expresa todavía una figura particular (Jesucristo, justamente), no todavía universal, como hará en cambio la filosofía: en la esfera del concepto, en efecto, se cumple la “conciliación”¹¹ entre el mal y el bien”..., por el hecho de que el mal en sí es lo mismo que el bien, o también —la expresión de Spinoza es sintomática en esta obra juvenil— porque la esencia divina es la misma cosa (*dasselbe*) que la naturaleza en su ámbito total, así como la naturaleza separada de la esencia divina no es sino “la nada” (*das Nichts*). Expresados así, es decir, según su concepto, el mal y el bien son eliminados, se presentan en su unidad superior en cuanto son, respectivamente, la pura negatividad o la absoluta diferencia en sí mismos, de modo que las respectivas diferencias son como “momentos” que se quitan o suprimen en el concepto, pero esta mayor superación no pertenece a la esfera de la religión, unido a la

⁹ *Phän. d. Geistes*, ed. cit., pág. 537.

¹⁰ Pero no aún la verdadera “forma” que es propia de la filosofía.

¹¹ El término *Versöhnung* en alemán, expresa ya sea “conciliación”, o en sentido más teológico, “redención”, que es la reconciliación del hombre con Dios.

representación, sino a aquella del Espíritu absoluto, del Concepto absoluto, etcétera, como tercer elemento.

En esta perspectiva el bien y el mal son determinaciones opuestas que nacen del pensamiento como realidad de ambos y que, a su vez, el pensamiento resuelve en sí. Hasta que su oposición no esté resuelta y son representadas como la esencia del pensamiento, del que cada una es concebida como consistente por sí, he aquí que el hombre se manifiesta como lo mismo privado de esencia (*Das wesenlose Selbst*) y como el suelo sintético de la existencia y lucha de aquellas determinaciones, expresión muy eficaz para afirmar el origen autónomo e inmanente del bien y del mal, así como de su desenlace en la historia. El mal y el bien “representan”, entonces, los dos momentos indispensables e indivisibles para la actividad del espíritu que Hegel describe diciendo: como el mal no es otra cosa sino “el penetrar en sí” (*das Insichgehen*) de la existencia natural del espíritu, el bien, en cambio, pasa a la realidad y aparece como autoconciencia existente.

Y ayuda aún la acostumbrada referencia disparatada teológico-cristológica: “Aquello que en el espíritu puramente pensado es apenas señalado como el volverse *otro* de la esencia divina en general, aquí se hace más cercano a su realización por la representación; ésta consiste por ello (representar) en el autorebajarse (*Selbstniedrigung*) de la esencia divina, la que opera la distinción de su abstracción e irrealidad”¹². En otras palabras, la Encarnación no es sino la representación sensible de la escisión en la esfera de la representación, a la que pertenece la religión, la escisión del bien y del mal, como uno fuera y contra el otro. Al mal justamente, precisa Hegel, el representar lo toma como un extraño acaecer de la esencia divina; hay que concebirlo en sí mismo, como su ira (la de Dios), y es el esfuerzo más alto y más duro del representar en la lucha consigo mismo, que queda infructuoso puesto que desprovisto de concepto. En el concepto, pues, toda contrariedad es eliminada en la unidad superior. En esta sección de la Fenomenología, por consiguiente, es donde Hegel ha dado la interpretación definitiva de la religión general y de la religión revelada en particular: la religión vive en la esfera de la separación o bien de la alienación del ser humano, en cuanto la verdad se expresa en ella mediante representaciones. La ventaja de la religión revelada sobre la natural o artística está en que el elemento representativo propio de la religión revelada (la Trinidad, la Encarnación y muerte de Cristo, el pecado original...) está más cerca del contenido y movimiento del concepto. De esta manera, el grito —al que se hizo referencia— que suena a partir de la antigüedad hasta los tiempos modernos: “Dios ha muerto”, tiene su significado obvio: el Dios impropio, el Dios de la esfera fantástico-imaginativa ha huido, mejor dicho, ha muerto en la conciencia

¹² “Was im rein gedachten Geiste als das Anderswerden des göttlichen Wesens überhaupt nur angedeutet ist, tritt hier seiner Realisierung für das Vorstellen näher; sie besteht ihm in der Selbsterniedrigung des göttlichen Wesens, das auf seine Abstraktion und unwirklichkeit Verzicht tut.” (*Phän. d. Geistes*, ed. cit., pág. 539.)

de los hombres apenas éstos han alcanzado el conocimiento de que Dios es "espíritu" y no un ídolo o un hombre individual. El espíritu —agrega ahora Hegel en una página que no admite incertidumbre— tiene por propio lugar y esfera la autoconciencia universal, la comunidad (*Gemeinde*), se identifica con la comunidad. El movimiento, pues, de la comunidad como el de la autoconciencia que se distingue de su representación es el *producir* lo que ha devenido *en sí*: "El hombre Dios o el Dios humano muerto es en sí la autoconciencia universal: él debe volverse esto (morir) *para esta conciencia universal*". O bien, conciencia que se distingue de su representación es el *producir* lo que ha devenido el lado malo, por el cual la existencia natural y el singulara ser-por-sí vale como la esencia, entonces este lado, que, como independiente no es aún representado como momento, debe a causa de su independencia elevarse a espíritu en sí y por sí, o bien debe presentar en ella el movimiento del mismo¹³. Hegel quiere decir que en la representación ordinaria, que no se ha elevado aún al puro concepto, el mal se localiza en el género humano y el bien en Cristo: la realidad es que el mal y bien son dos momentos del mismo movimiento del espíritu, corresponden al ritmo inverso del mismo movimiento y así uno pasa al otro, la esencia divina se encarna, y la carne ("el hombre divino muerto"), muriendo, se eleva a autoconciencia universal. Es éste el resultado de la alienación tal como es presentada por la religión.

Sigamos todavía a Hegel en esta eliminación de la religión y de la revelación. Es, pues, sólo en virtud de la conciencia inferior representativa —propia de la religión—, que el bien y el mal se distinguen, es decir, en la esfera de la existencia, y es solamente en ella donde se perfila la conciliación. El primer momento de esta conciliación es el superar la conciencia inmediata del mal, mediante una "mediación" (*Vermittlung*) de la representación. El modo más propio y expedito sería el de colocar tal representación en el concepto mismo, y es por ende que la conciliación adviene en la misma naturalidad como universal; en la religión revelada, en cambio, se trata de un aferrar esa representación, de modo que, mediante el suceder del propio enajenarse de la esencia divina, mediante su acaecida encarnación y su muerte, la esencia divina está reconciliada con su existencia. El punto crucial de la representación religiosa es la Muerte del Hombre-Dios, pero en la esfera de la autoconciencia ella pierde todo relieve histórico particular para transfigurarse en forma universal. En efecto, "la muerte del Hombre divino es, *como muerte*, la negatividad *abstracta*, el resultado inmediato del movimiento que llega a fin sólo en su universalidad *natural*. Ella (la muerte) pierde este significado natural en la

¹³ "Der gestorbne göttliche Mensch oder menschliche Gott ist *an sich* das allgemeine Selbstwusstsein; er hat dies *für dies Selbstwusstsein* zu werden. Oer indem es die Eine Seite des Gegensatzes der Vorstellung ausmacht, nämlich die böse, der das natürliche Dasein und das einzelne Fürsichsein als das Wesen gilt, so hat diese, die als selbständig, noch nicht als Moment vorgestellt ist, um ihrer Selbständigkeit willen an und für sie selbst sich zum Geiste zu erheben, oder die Bewegung desselben an ihr darzustellen." (*Phän. d. Geistes*, ed. cit., pág. 542 y sigs.)

autoconciencia espiritual, o sea deviene su concepto, como se ha indicado; la muerte (de Cristo evidentemente) de lo que ella significa inmediatamente, del no ser *de este singular*, se transfigura en la universalidad del espíritu que vive en su comunidad, y en ella, cada día muere y resucita”¹⁴. Potentes expresiones con las que Hegel transfiere y vacía en la universalidad de ser de la especie, en la vida de la comunidad humana, las fórmulas fundamentales de la dogmática que está ahora reducida a un preludio, bosquejo o simple sugerencia de imágenes para la formación y vida del concepto puro universal.

Hegel se vuelve ahora menos sibilino y expone su “resolución” o, más bien, disolución del cristianismo histórico en el cristianismo de la razón y ante todo la resolución del Cristo histórico en el concepto, sin ninguna reticencia. Él justamente explica: “Lo que pertenece al elemento *de la representación*, es decir, que el Espíritu absoluto, como un espíritu *singular* o, más bien, como un espíritu *particular*, represente en su existencia la naturaleza del espíritu, está aquí, por lo tanto, transferido a la misma autoconciencia, al saber que se conserva en su *ser-otro*...; por lo tanto, no muere efectivamente, como *el particular es representando* (es decir, Jesucristo), como estando *realmente* muerto, pero su particularidad se extingue en su universalidad, es decir, en su *saber*, que es la esencia que se reconcilia con él”. Luego, en pocas palabras, en el misterio de la Muerte redentora de Cristo, Hegel no ve sino el pasaje del particular al universal, de la conciencia inmediata a la autoconciencia, de la representación al concepto: “*El elemento del representar* (la efectiva muerte de Cristo) que antes precedía es aquí puesto, en efecto, como eliminado (= suprimido!), o bien vuelve en lo Mismo, en su concepto, aquello que en aquél era sólo “existente” se ha vuelto sujeto”. Y la autoconciencia (lo mismo)¹⁵ contiene, es obvio, los distintos momentos de la representación unificados, es decir, superados en el concepto como en un Todo. La muerte de Cristo está subsumida, por lo tanto, en el concepto de la autoconciencia, porque sólo en la totalidad del concepto se cumple la conciliación del particular con el universal: “La muerte del Mediador aferrada por lo mismo (= la autoconciencia) es el quitar de la *objetividad*, o bien de su *particular ser-por-sí*: este *particular ser-por-sí* se

¹⁴ “Der Tod des göttlichen Menschen *als* Tod ist *die abstrakte* Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die *natürliche* Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewusstsein, oder er wird sein soeben angegebener Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein *dieses Einzelnen* verklärt zur *Allgemeinheit* des Geistes, der in seiner Gemeine lebt, in ihr täglich und aufersteht.” (*Phän. d. Geistes*, ed. cit., pág. 544.) Evidente alusión a la doctrina católica de la Eucaristía, según la cual se renueva en la S. Misa el sacrificio de la Cruz y Jesucristo se hace realmente presente bajo las especies del pan y del vino para alimento espiritual de las almas de los fieles. Pero todo esto no tiene para Hegel sino un significado simbólico, o bien, como dice Hegel, en el elemento de la representación: la única realidad presente en la historia es el hombre como autoconciencia que en el pensamiento hegeliano ha obtenido la expresión definitiva según la exigencia de su concepto.

¹⁵ En toda esta sección el término “lo Mismo” (*das Selbst*) tiene y se toma en el sentido de “autoconciencia” (*Selbstbewusstsein*) en el sentido fuerte.

ha vuelto autoconciencia universal", y es con este pasaje con el que se actualiza la autoconciencia. La verdad especulativa de la muerte de Cristo es por esto, este mismo pasaje del particular al universal, de la conciencia inmediata (representación) a la autoconciencia; la Muerte de Cristo está aclarada y llevada a la verdad sólo con la filosofía moderna y más precisamente con la resolución dialéctica del particular en el universal, la que ha fundado al fin la verdadera esencia de la divinidad: "La muerte del Mediador es muerte, no sólo del *lado natural* de él o de su particular ser-por-sí; no muere solamente la envoltura ya muerta, separada de la esencia, sino (muere) también la *abstracción* de la esencia divina. En efecto; en cuanto su muerte no ha cumplido todavía la reconciliación, él (el Mediador) es el aspecto unilateral que sabe el (lado) simple del pensamiento como la *esencia* en contraste con la realidad efectual¹⁶; este extremo de lo Mismo no tiene todavía igual valor con la esencia, esto, lo tiene lo Mismo sólo en el Espíritu". El significado no es más sibilino: el singular y el hecho singular no tiene valor más que por-y-en-el universal y debe por esto ser superado, esto es negado, en su singularidad. Así —con una expresión imposible, pero precisa para nuestro caso— debe morir también la muerte de Cristo como hecho singular de la historia, para que el hombre obtenga la verdad de su esencia como autoconciencia: "La muerte de tal representación (de la Muerte de Cristo) contiene, pues, unidas la muerte de la *abstracción de la esencia divina*, que no es puesta como lo Mismo. Esto (muerte de esa representación) es el sentimiento doloroso de la conciencia infeliz de que *Dios mismo ha muerto*"¹⁷. Esta afirmación expresa, pues, en su objetiva valua-

¹⁶ La esencia en la madura terminología hegeliana, representa el momento de la mediación de la contradicción interna del ser, o bien de la negatividad dialéctica como "pasaje a la realidad efectual": "Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seiendes, sondern als ein *Gesetztes und Vermitteltes* ist." (*Enc. d. philos. Wiss.*, 118: ed. Hoffmeister, pág. 124.)

¹⁷ "Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraktion des göttlichen Wesens*, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewusstseins dass *Gott selbst gestorben* ist." (*Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., pág. 545.) Me parece útil hacer notar que Hegel había fijado con la misma forma este principio fundamental de toda especulación al menos desde 1802 en el Ensayo *Glauben und Wissen*, con referencia a Pascal: "Der reine Begriff aber oder die Unendlichkeit als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt, muss den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, das Gefühl: Gott selbst ist tot (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war mit Pascals Ausdrücken: la nature est telle qu'elle *marque partout un Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme), —rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment der höchsten Idee bazeichnen und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Charfreitag, der sonst historisch war, und ihn selbst in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen, aus welcher Härte allein —weil das Heitre, Ungründlichere und Einzelnere der dogmatischen Philosophien sowie der Naturreligionen verschwinden muss—, die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und

ción, que la humanidad tendrá la verdad de su ser sólo mediante la negación de la divinidad de Cristo como Persona histórica singular, es decir, mediante la negación de que haya sido su Muerte, como hecho histórico singular, la que operó la redención de la humanidad del mal y del pecado: porque la única forma de salvación es el pasaje de lo particular a lo universal, de la conciencia a la autoconciencia. Dios mismo ha muerto, porque debe morir todo Dios que pretende presentarse como un singular particular, porque para Hegel ningún singular puede ser Dios. Es necesario entonces que la filosofía niegue que este singular sea Dios: la filosofía, pues, vuelve a tomar en la historia el lugar de los judíos y de Pilatos para dar muerte a Cristo, y la realidad y realización de esta condena es siempre actual en el “problema de Lessing”, que Spinoza y el Iluminismo han transmitido a Kant y al idealismo como a los vástagos del pensamiento contemporáneo. Cristo ha de morir y desaparecer como Singular, para que se afirme la autoconciencia, la Razón y el Espíritu impersonal. Hegel es explícito: “Esta dura expresión (= Dios ha muerto) es la expresión del más íntimo y simple saberse, el retorno de la conciencia en la profundidad de la noche del Yo = Yo que no distingue ni sabe nada fuera de ella; ... es la pérdida de la substancia y de su oponerse a la conciencia, pero, al mismo tiempo, es la pura subjetividad de la substancia, o sea la pura certeza de sí mismo... Este saber es, entonces, la acción de animar¹⁸ con que la substancia se convirtió en sujeto, su abstracción y falta de vida han muerto, y ella se volvió *efectivamente* autoconciencia simple y universal”¹⁹. Sólo de esta manera —concluye Hegel— la conciencia se eleva a espíritu que se sabe a sí mismo, en la identidad de forma y contenido, de proceso y resultado, de comienzo y fin.

Esta sección de la Fenomenología que Hegel dedicó a la “muerte de Dios” y que se ha cumplido mediante el principio moderno de la conciencia, puede ser considerada como el núcleo teórico de su pensamiento, que después de él ha desarrollado analíticamente en las grandes obras sistemáticas. Y no sin razón, primero Feuerbach y después especialmente Marx han sacado de ella esa doctrina del “extrañamiento” (*Entfremdung*) y “alienación” (*Entäusserung*) que es el fundamento del ateísmo moderno como forma de reivindicación por parte del hombre de la verdad de su ser humano.

CORNELIO FABRO.

Traducción del italiano por LILA B. ARCHIDEO

in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und mus.” (*Erste Druckschriften*, ed. Lasson, Leipzig 1928; S. W. I, 345, c.)

¹⁸ Así De Negri expresa el término hegeliano *Begeisterung*. Sin embargo, éste parece ser más intenso que “animación”, porque está tomado del término Geist = espíritu, el cual —como se ve— es precisamente la forma suprema a la que lleva la dialéctica de la negatividad de la conciencia, la negación de la negación, la negación afirmada justamente con la expresión “Dios ha muerto”.

¹⁹ *Phän. d. Geistes*, ed. cit., pág. 345 s. Kojève indica, con seguridad, a nuestro modo de ver, esta última página de la sección dedicada a la “religión revelada” (págs. 546-548), con el significativo título “Transition a la Sagesse athée”, que se expone en la última sección (*das absolute Wissen*) como la vida suprema del espíritu. (Cfr. A. KOJEVE, *Introduction a la lecture de Hegel*, v. ed., París 1947, pág. 594.)

FILOSOFIA DEL PATRIOTISMO

I

EL PATRIOTISMO DE LA CRISIS

Lo más común es que se hable de la “crisis” de la civilización, de la “crisis” del hombre moderno, en fin, de la “crisis” de esto o aquello y no, precisamente, del hombre, de la civilización, de la economía, etcétera, *de la “crisis”*. Y téngase en cuenta que en todos esos casos la palabra “crisis” (de la que tanto se ha abusado ya) no es usada en el sentido más estricto. Si se habla de un patriotismo corrompido, por ejemplo, que hace directamente al tema que me propongo tratar, se tiende más a hablar de una “crisis” *del* patriotismo (siguiendo la línea del lugar común) y no del patriotismo de la “crisis”, que es cosa muy distinta. Es claro que el término “crisis” tiene muchos sentidos, los cuales son, por otra parte, sumamente conocidos: Tanto puede significar “distinción” como “elección” o “juicio”, “decisión” o “condenación”, “justicia” o “tribunal”, o también “resolución”. También suele emplearse (y se emplea bien) en el sentido por el cual significamos que una enfermedad ha llegado a su punto decisivo y entonces exclamamos que tal enfermedad “ha hecho crisis”. Pero si “crisis” significa primordialmente *juicio* pero también *separación* (que puede ser violenta como una “ruptura”), es claro que se emplea bien si se piensa que el hombre y el mundo moderno han sufrido una profunda *crisis* porque, precisamente, aquellos elementos esenciales que le constituían han hecho “crisis” en el sentido que al menos uno de ellos se ha “separado” o ha sufrido una “ruptura” y, sobre semejante fenómeno, es necesario dar un juicio que nos permita reencontrar la unidad perdida. Si es así y sin entrar (una vez más) a analizar la naturaleza de semejante “crisis” (y ni siquiera si ella existe como tal) se sigue claramente que si nos expresáramos con absoluto rigor y diéramos como un hecho indudable el hecho mismo de la “crisis”, sí podríamos emplear la expre-

sión "crisis" del mundo occidental, pero no podemos propiamente emplear una expresión como "crisis" del patriotismo, en cuanto este fenómeno que me propago estudiar debe adquirir ciertos caracteres especiales como resultado *de la* "crisis" y no a la inversa. Por eso prefiero hablar, no de una crisis del patriotismo, como hizo Unamuno, sino del patriotismo de la crisis. Ahora es preciso investigar, por lo menos cuatro temas: Lo que es el patriotismo y su desarrollo histórico, si existe una "crisis" general donde se inserta un patriotismo también enfermo y negativo del hombre, cuál es su remedio fundamental y su estado especial en la sociedad argentina.

II

EL PATRIOTISMO PAGANO

Cuando Rómulo, según la tradición, fundó Roma, cavó un hoyo circular a cuyo fondo arrojó un terrón de la tierra de Alba, que era la tierra de sus padres, y así todos sus compañeros fundadores fueron arrojando terrones de su tierra natal. De este modo, ellos seguían en su patria, pues con ellos permanecía la *terra patrum* que implicaba la presencia de sus dioses y sus manes. El hombre antiguo se sentía inseparablemente unido a la tierra de sus antepasados y entre él y la tierra de los padres había un lazo inescindible; hasta cierto punto, este lazo lo constituía, pues separarse de la tierra de los padres (de *su* tierra) equivalía casi a separarse de su propia vida que era morir. A su vez la tierra y los dioses de la tierra paterna, como todo aquello que constituía el mundo del hombre greco-romano, era asumido por la circularidad de la perpetua necesidad. De modo que el hombre griego y romano era, *a*) un momento de la perpetua circularidad del todo y *b*) un ente inseparable de la tierra (también necesaria y perpetua) de los padres y de los dioses. En la tradición que he citado antes, Rómulo, pues *lleva consigo* todo lo que *es* su patria, traslada consigo los hombres y los dioses y, aunque se diga siempre que él *funda* una ciudad, hasta cierto punto no la funda nada porque traía de arrastre el todo de la *terra patrum*, perpetua como el todo del mundo antiguo. Sé bien que esta interpretación puede chocar a muchos especialistas, pero es evidente que por lo menos el sentido del acto de "fundar" una patria (ciudad) no implicaba en modo alguno poner las raíces de una cosa absolutamente nueva como si desde ese momento comenzara una nueva cosa. No hay tal, pues se trataba simplemente de un momento más en la perpetua circularidad no quebrada nunca. Entonces Rómulo no funda absolutamente, sino relativamente, porque con él traslada lo que es perpetuamente presente en la tierra de los padres.

Por todo esto, la patria era una realidad sagrada, es decir, era una realidad religiosa y el acto de "fundar" una ciudad era por eso un acto eminentemente religioso. Naturalmente que siendo así era lógico que el fundador fuera adorado después en cuanto "padre de la ciudad" y el ciudadano era propiamente el que no solamente participaba sino que *poseía* la tierra y la sangre de la ciudad

y, por eso mismo, su religión nacional. En mundo semejante era natural que el extranjero no tuviera ninguno de los derechos "ciudadanos", pues no pertenecía ni podía pertenecer a la patria, en cuanto la patria era la tierra y la sangre de los antepasados. En tal sentido, todo cuanto el hombre pagano debía amar era ya *patria* y lo que no era su patria no era objeto de su amor ni de religión alguna. Todo era de y para la patria dentro de lo que podríamos llamar la inmanencia de la ciudad, utilizando equivalentemente los términos "patria" y "ciudad" respecto del hombre pagano. Pero lo que no debe perderse de vista es que nada había "más allá de" esta tierra de los padres y, en el fondo, *todo* cuanto tenía alguna significación para la vida del hombre pagano era, precisamente, contenido en (y no fuera) la patria. Y más aún: todo cuanto era la vida del hombre pagano (asumida toda ella por la patria) era siempre (y no podía no serlo) asumido por el perpetuo movimiento de la circularidad del mundo. De modo que así hemos descubierto que, simultáneamente, nada había *fuera* de esta tierra de los padres y esta misma tierra de los padres (que era la misma vida concreta del hombre) era asumida por la *necesidad* del todo. Así, pues, la patria del hombre pagano era no solamente naturalista, sino más exactamente *inmanentista y necesaria*, una patria donde no había lugar para la libertad individual. Así, pues, se establecía un determinismo de la tierra y de la sangre del que nadie podía escapar. Y si el patriotismo del pagano era precisamente el amor a la tierra de los padres (a este concreto lugar de la tierra donde se han sucedido las generaciones de sus padres y a la cual dominaron), entonces el patriotismo pagano era un patriotismo inmanentista y sin libertad personal. Pero en tal caso, la patria, para el pagano, situada necesariamente en la inmanencia del mundo necesario, perdía sus orígenes en los orígenes de la misma tierra de los padres, pero esta determinación del origen no era casi posible por la perpetuidad del mundo y generalmente el mito reemplazaba la concreta determinación histórica de un comienzo en el tiempo. Pero es claro que un mundo naturalista y necesario es un mundo sin un allende trascendente que le haga ser y, por eso, el mundo pagano carecía de una razón última de ser. Es impresionante la incompletitud (en ese sentido) del mundo pagano. El hombre estaba distendido hacia una completitud o plenitud no lograble jamás pues no había nada que más allá de la circularidad del mundo hiciera posible una plenitud nunca lograda en el mundo mismo. Así pues, el patriotismo del hombre pagano es un patriotismo sin razones últimas que fundamenten el patriotismo mismo, así como una realidad inmanentista no encuentra jamás sus propias razones de ser ya que esto es concretamente imposible.

Por eso el patriotismo del hombre pagano servía, es claro, para *dominar* la *terra patrum* y aún extender su dominio por el mundo, pero semejante dominio, por grande que llegase a ser, carecía de un sentido último de sí mismo. La sangre del hombre pagano que moría por su patria era (si se me permite la expresión) "absorbida" por la tierra de los padres, de los lares y los dioses para siempre. Por eso, precisamente, la grandeza de la patria pagana es única

y exclusivamente inmanente al mundo y, por eso mismo, participaba de la siempre angustiosa carencia de sentido. El fundamento *terreno*, en el fondo, no era fundamento, porque nada se fundamenta a sí mismo, pues lo que se autofundamenta se desfonda. Sobre la patria del pagano se cierne el *pasado* (de los padres) ya que no hay patria sin la tierra ni la sangre de los padres y, contrariamente a la actitud del cristiano distendido hacia el futuro, el pagano encontrará en el pasado los principios del engrandecimiento, poder y gloria de su patria. Y como no hay razón última trascendente a la patria y ésta se resuelve en la inmanencia del mundo, la grandeza de la patria es *orgullo* y *soberbia*, el poder de la patria es *dominio despiadado* y la gloria de la patria es *secularidad absoluta*. Así pues, orgullo, dominio y secularidad definen el patriotismo inmanentista y quienes se hayan paseado por las ruinas de la Roma imperial habrán sentido sobrecogido el ánimo por esta tremenda “grandeza”, despiadada y desoladora.

III

EL PATRIOTISMO TRASCENDENTISTA

El patriotismo hebreo

Así como Caín es el fundador de la secularidad absoluta en cuanto él se afincó aquí para siempre inaugurando el sentido de la tierra (y por eso es “labrador”), así Abel se eleva por encima de la pura secularidad y es “pastor” que peregrina por la tierra sin afincarse en ella. El “señorío” de Caín sobre su tierra es un señorío sin sentido último y, por eso, es, al cabo, un señorío auto-destructivo fundado en la soberbia de la vida y del sentido de la tierra “estéril”. ¿Quiere decir esto que el “pastor” Abel no tiene patriotismo y que para sentir un verdadero patriotismo es necesario afincarse profundamente y para siempre en la tierra? Veremos que no. Pues la única posibilidad cierta de salvar al patriotismo será asumirlo sin negarlo en el sentido del peregrinaje a una realidad trascendente que explica y hace ser a lo que es. En tal sentido, el patriotismo de un pueblo “peregrino” es, al cabo, el único que tiene sentido. Pero vayamos poco a poco: En efecto, el pueblo hebreo es, precisamente, el pueblo peregrino en cuanto su peregrinaje tiene una razón superterreno de ser. El patriotismo hebreo (me refiero por ahora al pueblo anterior a la venida de Cristo) está, primeramente, referido a la Jerusalén celeste, que es la razón de su peregrinaje. Pero inmediatamente su peregrinaje físico se ordena a la tierra prometida (la Palestina geográfica) figura de la Jerusalén celeste. El problema está en averiguar si los hebreos conocieron o no un verdadero patriotismo siendo así que el dominio de su fundamento *terreno*, antes de la conquista de Josué, estaba ausente, y que, luego de la conquista, tenía su razón de ser no primeramente en la misma tierra, sino allende la tierra. Era, pues, un pueblo que buscaba un lugar terreno de dominio y simultáneamente ese lugar terreno no se bastaba

a sí mismo, sino que era por algo trascendente a la tierra. Es claro que después de la conquista Palestina es ya *terra patrum*, pero en un sentido diverso y más profundo. La historia del pueblo de Israel se resuelve en lo que Agustín llamó “expectación” del futuro, en cuanto el tiempo histórico es una línea que se desarrolla desde la creación a la plenitud del tiempo (advenimiento del Mesías) y a la consumación final más allá de la cual no hay propiamente tiempo histórico. Por eso, la linealidad histórica judía es opuesta radicalmente a la circularidad griega. Ésta es immanentista y necesaria, aquélla trascendentista y libre. El hombre hebreo se encuentra (para emplear una expresión de Buber) en relación dialógica con Yahvé y es el amor la razón de la elección del pueblo, depositario de la promesa; en tal sentido es importante destacar ya no sólo los aspectos de la “venganza”, de la “ira” de Dios, sino también aquello que los expositores de la teología del Antiguo Testamento no dudan en llamar *miseri-cordia* y amor de Dios. De este modo, la verdadera imagen del hombre judío resulta contradictoria con la imagen hegeliana que hace del hombre judío un siervo del temor. Para Hegel juvenil, el hombre judío es asumido por el temor servil al Señor. Semejante imagen no solamente es falsa, sino que aparece dictada por razones quizá no del todo filosóficas, como sería el antisemitismo que siempre practican los hijos de la tierra. Pero dejando esto por ahora para otra oportunidad, lo que me interesa destacar es que el amor del judío por la patria tiene un doble aspecto: por un lado es concreto amor por esta Palestina geográfica que después de la conquista no puede no ser la tierra de los padres (todo el Antiguo Testamento y muchos pasajes de San Pablo lo confirman), “tierra de Abraham, tierra de Isaac, tierra de Jacob”; por otro aldo es concreto amor y espera de una Palestina no geográfica y celeste, trascendente a la tierra y razón de ser de la patria terrestre. Por eso, el patriotismo judío, mientras se mantiene puro y no se carnaliza secularizándose, es un patriotismo trascendentista que es amor a la patria cuya grandeza es *obediente humildad* a Yahvé, cuyo poder es dominio ejercido “*en nombre*” de Yahvé y cuya gloria (pese a la grandeza secular que pueda alcanzar) se mide por su *fidelidad* a la patria celeste preparada por Yahvé. Naturalmente que semejante patriotismo no tiene su razón fundamental en la “tierra” y la “sangre” de los paganos aunque no excluye en modo alguno una grandeza secular. El patriotismo pagano es el patriotismo de los pueblos afincados en la inmanencia del mundo; el patriotismo del pueblo depositario de la promesa es el patriotismo del pueblo “peregrino”. En la medida en la cual el pueblo hebreo pierde la conciencia de la promesa o la desfigura transformando al Esperado en un rey secular, su patriotismo se seculariza y porque se seculariza pierde sentido y su verdadera grandeza. Tal es la inmensa diferencia del patriotismo del hombre judío y del hombre pagano.

El patriotismo del primero adquiere su sentido de su misma trascendencia y por eso, en el fondo, el patriotismo es una sola cosa con el amor y la obediencia a Yahvé; el patriotismo del segundo no trasciende más allá de las protoplas-máticas oscuridades de la “tierra” y de la “sangre” y termina por autodestruirse.

El patriotismo cristiano

El patriotismo hebreo y su sentido trascendente se conserva y perfecciona y en cierto sentido se transfigura en el patriotismo cristiano. Para el hombre cristiano como para el hombre hebreo, todo lo que hay ha comenzado a ser por un libre acto creador de Dios y, por eso, el ser es gratuidad pura. Si así no fuera, este ser que soy y los seres tendrían su razón de ser en sí mismos, lo que es absurdo; por eso, este hombre encuentra su razón de ser en Aquel que hace que haya ser, que pone a los seres en el ser, que los "inscribe" en el ser gratuitamente. En tal caso, lo que el hombre cristiano "tiene", estos bienes y estas cosas que le "pertenecen", lo "tiene" a título precario en cuanto pura donatividad del Absoluto. Pero el hombre cristiano sabe, además, que este ser que él es y las cosas que son por él, que con él "cayeron", que con él fueron salvadas "en esperanza" y que con él participarán de la gloria final, han sido asumidas desde su raíz por el Verbo Encarnado y, por eso, para este hombre, nada es ni tiene sentido sin Cristo. Cristo ocupa el *centro* del hombre y del mundo del hombre, Él asume el ser y lo "consume" en el Calvario. Cristo *es* vivo en la interioridad del hombre y esta presencia más interior y real que la misma interioridad del hombre *le constituye* como cristiano. Por lo tanto, lo que él mismo es, y lo que él tiene, debe ser contemplado en un doble aspecto que en el fondo es uno: Es donatividad pura y, al mismo tiempo, cristológico. Nada hay para el hombre cristiano que escape a esto: todo es pues *don* y todo es como atravesado y asumido por Cristo: todo lo que es, es *cristológico*. Y de este modo, lo que existe se encuentra asumido y salvado por un Dios que a la vez que es infinitamente trascendente es *histórico*. Desde el momento en el cual el hombre adviene a esta conciencia (la conciencia cristiana), el patriotismo, en cuanto amor a la patria, adquiere un nuevo y más profundo sentido. Diré más: adquiere por fin un sentido completo y definitivo. La patria aparece ahora como *don* y, en cuanto tal, participa del carácter cristológico del universo. Esta patria que hasta cierto punto me constituye (como todo aquello que soy o en realidad "tengo") es un bien recibido, *donado*, desde el momento que parto de la aceptación de la gratuidad de todo. Esta patria debe ser pues *amada* en cuanto *don* del Absoluto amor que se encarnó y amarla es, simplemente, amar al Absoluto. La patria es amada (patriotismo) no tanto ya (aunque esto sigue teniendo validez) por ser la tierra y la sangre de los padres, cuanto por ser un don de Dios. Las naciones, para el cristiano, no serán producto del mero capricho de los hombres, sino de la misma voluntad de Dios, y todos sabemos que algunos Padres (y particularmente Orígenes) creyeron que también las naciones tenían su ángel tutelar. Entonces la patria terrena del cristiano es verdaderamente concreto fundamento terreno de su patriotismo, pero tiene *su razón* de ser y su sentido allende la patria en un Dios que *dona* la patria misma y a la vez, en cuanto Dios encarnado, participa de su historia escribiéndola con la libertad de sus hijos.

Entonces es claro que no existe una proyección del amor a la patria a una realidad extraterrena en sentido estricto; para el cristiano, amar la patria es ya amar al Absoluto que habita en su interioridad y, por eso, si se ama rectamente a la patria, *amor a la patria y amor a Dios se confunden no porque Dios y patria segun una sola cosa, sino porque ambos son amados con el mismo acto de amor con que se ama al Absoluto*. El patriotismo del cristiano no adviene a una trascendencia, sino que *es* trascendencia siempre y, en todo caso, la conciencia de la existencia de un Sujeto que hace ser a la patria y a la vez vive en su propia interioridad, no solamente no debilita el patriotismo ni le hace languidecer, sino que *le constituye* como tal. A medida que el cristiano es más cristiano, es decir, que aumenta esta viva conciencia de la donatividad de la patria y de la presencia del Verbo que le hace ser y por el que todo es, el patriotismo es más profundo y más fuerte. En otras palabras, *a una vida cristiana en aumento corresponde una progresiva fortificación del patriotismo*. A medida que aumenta la interioridad cristiana y la vida del cristiano se hace una con Cristo, aumenta simultáneamente la fuerza y lucidez de su patriotismo como el de Santa Juana de Arco, cuyo amor a Cristo y cuyo amor a Francia son un único acto de amor. Para Juana de Arco no era tanto, ni mucho menos, la sangre y la tierra (paganas) lo que motivaba su patriotismo sino el hecho maravilloso de que Francia fuera el *don* que su Amado ponía en las manos de sus com-patriotas. Si el patriotismo fuera solamente el protoplasmático sangre y tierra del paganismo (y de algunos pseudopaganos de hoy), Juana de Arco no hubiera existido. Y sabido es que para aquellos bravíos caudillos argentinos del inmediato pasado la religión y el amor a la patria se unieron en un solo acto. Para el "gringo" Belgrano y para el autóctono Facundo, para el hijo del capitán español Juan de San Martín como para el bravío "gringo" Brown, la patria argentina aparece (no importa que sea o no consciente) como un hecho inalienable, como un ente gratuito (y por tanto puro *don*) que era necesario salvar y engrandecer. Y en tanto que don y amada como don, implica el amor y el re-conocimiento (que en el fondo es lo mismo) de Aquel que hace que la Argentina sea. Para un cristiano, pensar que una intensa vida cristiana debilita al amor a la patria es, sencillamente, una caída de la fe y, por eso mismo, una caída del patriotismo. La patria amada en cuanto don aparece a los ojos del cristiano como el lugar terreno-inmediato en el cual debe prepararse (por su permanente inmolación al bien común, que es el bien del *vosotros*) para la eterna morada donde tiene su plenitud el patriotismo cristiano. En tal sentido, el patriotismo cristiano sigue siendo el patriotismo hebreo en cuanto indica siempre el peregrinaje hacia la patria trascendente que hace ser a la patria terrestre. En efecto, San Pablo dice: "aquí no tenemos patria permanente, sino que buscamos la futura" (Hebr., 11, 13-14). Pero el hecho de "buscar" la patria futura y permanente no significa que no tengamos una patria terrena no-permanente. Precisamente a esta patria terrena no-permanente como todo lo "donado", es decir, como todo lo llegado a ser, San Agustín la colocó entre la jerarquía

de los bienes del hombre desde los del cuerpo hasta la libertad y desde ésta a la patria “a la que solemos considerar como una verdadera madre” (De Lib. arb., I, 15, 32). O sea que a medida que el patriotismo gana en trascendencia gana en concretidad y, en tal sentido, al patriotismo cristiano no es cierta idealización más o menos no realizable, sino, precisamente, lo contrario. En tal sentido, en el cristianismo, la “tierra” y la “sangre” aparecen verdaderamente superados. Al mismo tiempo, si la patria es verdaderamente don y don de Dios, la patria es siempre amada por pequeña que sea, aunque no conmueva al mundo con sus hechos como Roma imperial. Tan legítimo aparece así el patriotismo de un luxemburgués como el de un norteamericano pues, desde el punto de vista cristiano, tanto una patria como la otra, son donatividad y gratuidad. Cierto es que muchas patrias han desaparecido y actualmente (pienso en Polonia, Hungría, Ucrania) el patriotismo de muchos cristianos es verdaderamente trágico, porque su patria ha perdido la vida. Pero contrariamente al hombre pagano que llevaba consigo los dioses, los lares y la sangre de los padres cuando “fundaba” o equivalía a la misma muerte desterrarse de la patria, el cristiano no deja de cumplir su destino trascendente aunque haya muerto su patria, es decir, la patria no-permanente. Es que, para él, la patria “futura” es la definitiva, aunque en la tierra sufra el desgarrón doloroso y permanente de la muerte de la patria terrena.

Pero pensar que el cristianismo debilita o languidece al patriotismo es no haber penetrado ni siquiera hepidérmicamente en la *vida* cristiana, por más teología que se “sepa”. Para el patriotismo cristiano, la religión es una *religión* de *conquista* interior de la que necesariamente participa la patria y la “grandeza” de la patria se logra en la medida de la unión y fidelidad de la patria y el Verbo encarnado. En tal sentido, el amor a la patria, en el cristianismo que vive de veras la vida cristiana, jamás se escinde en un amor de acá abajo y otro de la patria celeste. El amor a ésta *implica* el amor a la patria terrena en el mismo acto de amor. El “poder” de la patria en todo sentido no es contradictoria con la patria celeste siempre que en ese mismo poder (aún el más grande poder secular) esté subordinado a aquel fin del peregrinaje del cristiano. Y no otra cosa será, para el cristiano, la “gloria” de la patria. Por eso, pensar que para el cristiano no puede haber grandeza en el siglo es sencillamente absurdo. Lo que es difícil (porque tal es la condición del hombre caído y redimido) es la perfecta unidad y armonía entre esta grandeza secular y el sentido trascendente de la patria. No creo que sea mal ejemplo, sino el más adecuado el del patriotismo español de tiempos del imperio, cuyo *sentido* (más allá de todos los pecados de los mismos hombres que lo actuaban) estaba dado por la patria celeste. De ahí, precisamente, el sentido misional de su misma grandeza temporal, de su poder y de su gloria terrena; porque, para el cristiano español de la conquista, no estaban ni podían estar escindidos el amor a la patria (a su grandeza, a su poder y a su gloria) y el amor a la patria celeste, precisamente porque ésta es la que hace ser y da sentido a aquélla. El cristianismo, para

Carlos V y para Felipe II, lejos de ser una religión de abandono, era una religión de conquista y de perpetua misión. Así pues, el patriotismo cristiano es el verdadero patriotismo *pleno* (no comprendido por los que confunden patriotismo con voluntad de poder y señorío de la tierra pura), patriotismo que más allá de la "tierra" y la "sangre" del paganismo (que inútilmente intentó resucitar el neopaganismo germánico) no es orgullo sino *humildad*, no es dominio despiadado sino (cuando lo hay) *dominio con sentido trascendente*, no es secularidad absoluta sino *religación* esencial con el Absoluto. El patriotismo cristiano es permanente voluntad de *servicio*, es decir, de amor al *tú y al vosotros* inmediatos (com-patriotas), amor que siempre re-conocimiento del Que habita en la interioridad del hombre.

IV

EL PATRIOTISMO DE LA CRISIS

La crisis y la autonegación del patriotismo

De modo, pues, que un patriotismo *pleno* y plenamente vivido por un pueblo no puede ser otro que un patriotismo trascendentista en cuanto tiene sus raíces no tanto en la sangre y en la tierra que domina sino en aquello que da existencia a la misma tierra que se ama. Lejos entonces de ser, el patriotismo cristiano, un patriotismo escindido, precisamente se escinde y al absolutizarse se muere el patriotismo que deja de ser cristiano. Un patriotismo que se clausura en sí mismo es un patriotismo patricida en cuanto ignora o rechaza el fundamento del patriotismo mismo. En tal sentido es necesario tener en cuenta que el patriotismo pagano no es ya posible y pronto veremos por qué. Pero es claro que si la razón del hombre y con ella su vida personal y social se absolutiza y clausura en el reino de la horizontal de la tierra o de lo finito, entonces el patriotismo se hace plenamente terreno y pierde su fundamento. Desde el instante en el cual la razón se autofunda y la verdad deja de ser la regla de la razón para ser la razón regla de la misma verdad, ha comenzado un proceso que no se detiene más y que consiste en la progresiva autonomización del hombre que ha fundado el paradójico y autodestructivo humanismo moderno. La vida, para el hombre moderno, ha dejado de tener una ontológica y necesaria referencia a un allende el mundo y, por eso, todo el pensamiento moderno es eminentemente mundano e inmanentista. Así, la patria aparece cuanto más como un lugar terreno que se ama y que constituye hasta cierto punto al hombre, pero no se ofrecen ya las *razones* últimas de por qué se le ama y por qué constituye hasta cierto punto al hombre. Para este hombre que encarna el espíritu burgués por un lado y por otro el espíritu del hombre actual en cuanto dependiente del hegelismo, Dios no tiene una realidad viva en la interioridad. Dios ha verdaderamente muerto. Y esto no es una novedad, porque así vive todos los días el hombre afincado en la tierra y en la sangre. No era necesario que

Nietzsche viniera a decírnoslo. Porque es cierto que muchos montarían en cólera (¡tan cristianos son!) si les dijéramos que para ellos Dios ha muerto. Verdad es que siguen "creyendo" en Dios, pero de hecho Dios no existe más en sus conciencias como una presencia viva. Se podrá ser hasta muy sabio en Teología, pero eso es muy distinto a la vida cristiana que consiste en ser-en-presencia-de-Cristo. Y semejante presencia no es algo que se le adosa al cristianismo o que le adviene; semejante presencia *es* el hombre cristiano. Pero más acá de la revelación misma, antes de hacer consideraciones puramente religiosas, es claro que el hombre es ya religación al Absoluto porque, precisamente, en eso *consiste* su ser. Luego, el largo proceso de autonomización del hombre moderno (que en la filosofía comienza con el *cogito* cartesiano) desde el punto de vista natural intenta romper en la inmanencia de la razón y del mundo esta religación esencial en que consiste el hombre y, desde el punto de vista teológico, intenta desvanecer esta presencia del Verbo en la interioridad en que consiste el hombre cristiano. Por eso, por un lado, la autonomización del hombre en la inmanencia de la razón que alcanza su punto culminante en el idealismo hegeliano, destruye al hombre como ser *religado a* y, consiguientemente, desfigura al hombre cristiano. De ahí que el inmanentismo moderno y contemporáneo sea *mundanismo*, pero, por el mismo hecho de serlo, quita sentido al hombre y al mundo del hombre, le quita fundamento y, al cabo, le destruye. En semejante mundo la trascendencia es negada y, por eso, se niega simultáneamente la misma posibilidad metafísica de la religión revelada. El mundo se ha clausurado en sí mismo. Todo es ahora secular y humano, sin proyección a "otro mundo", secularidad absoluta que no implica una eternidad y un tiempo y que, en todo caso, piensa equivocadamente que lo secular se debe pensar en oposición con la eternidad mientras que para el cristiano el tiempo implica la eternidad; el mundo es el reino del orgullo y de la soberbia de la razón absolutizada. En tal mundo es claro que desaparece un patriotismo que considere a la patria como aquel lugar terreno que es donatividad y gratuidad pues en la inmanencia de la razón nada aparece como donado por El que hace que haya ser pues el hombre se debe todo a sí mismo. El patriotismo entonces suele tomar un camino que quiere ser el del antiguo patriotismo sin lograrlo nunca: Se sostiene así que el patriotismo es amor a la tierra de los padres pero solamente en el sentido de la "tierra" y la "sangre" sin un "más allá" que esté implicado y como su razón de ser. Así se intenta resucitar el patriotismo naturalista como el "blut und boden" del paganismo germánico.

Se trata, pues, de un patriotismo soberbio que se autofunda en un autonomismo absoluto. Pero un patriotismo que se autofunda se autodestruye, porque sencillamente nada se fundamenta a sí mismo. Y cuanto mayor sea la exaltación de semejante patriotismo, mayor será la catástrofe y más absoluta será la autodestrucción del patriotismo. A medida que crece la absolutización de semejante "patriotismo", tanto mayores son las posibilidades de una abrupta destrucción del mismo, no tanto por una fuerza exterior a él mismo, sino como

conclusión del mismo proceso interior. Creo que semejante sentimiento puramente secular, respecto de la "tierra" y la "sangre" mundanas, no es un patriotismo auténtico. Es claro que semejante sentimiento no puede ser humildad sino orgullo y poder despiadado o lo que algunos llaman dominio generacional y, por todo ello, es agresivo y violento. Pero en un determinado momento este "patriotismo" estalla, se des-fonda y se destruye como ocurrió con el patriotismo nazi, que se exaltó hasta un punto culminante, provocó el derrumbe de una nación y se autodestruyó en un mar de sangre. Por eso sostengo que el patriotismo absolutamente secular es *patricida*. Y por eso, precisamente, no es, al cabo, patriotismo sino simple *soberbia*. Y esto no es, claro está, una crisis del patriotismo sino un pseudo-patriotismo propio de la crisis del mundo actual.

No debe confundirse esto con los movimientos puramente seculares y que a la vez se presentan con caracteres claramente salvíficos, pues más que simples patriotismos son *religiones seculares*, como es el caso del comunismo y, hasta cierto punto al menos, la "democracy" norteamericana, como adivinó Tocqueville. Que en ellos va mezclado un patriotismo ruso y un patriotismo norteamericano es indudable, pero, obsérvese, que tales patriotismos tienen un signo religioso. Lo que aquí me interesa es, simplemente, poner de relieve que ya no es posible un patriotismo pagano al modo de los griegos o romanos y que los intentos actuales (aunque cada vez más aislados y débiles) de fundar un patriotismo en la secularidad pura de la "tierra" y la "sangre" se han desfondado y autodestruído. Parece, pues, que no hay más posibilidad que un patriotismo cristiano que, por un lado, no es una religión secular, y por otro, lejos de autodestruirse, tiene un sentido acabado que, al cabo, es lo que da sentido a la vida de los pueblos. Y eso es lo que interesa concretamente.

V

LA ARGENTINA Y EL PATRIOTISMO PATRICIDA

Es claro que si existe un patriotismo de la crisis, soberbio y autodestructivo, entonces no hay modo de salvarlo. A mí, personalmente, no me interesa salvarlo, sino lo contrario. Si es así, entonces solamente un cristianismo vivido hasta el fondo puede garantizar un patriotismo con sentido, humilde y a la vez fuerte. Patriotismo que no puede ser ni religión "secular" ni secularidad absoluta. Pero, si pensamos en lo que es la Argentina de hoy, este amado pero pequeño país aún, observaremos que, hasta cierto punto y quizá a causa de su misma formación histórica, no está libre del patriotismo patricida. Primero, porque ella participa de la crisis del mundo actual y, segundo, porque el cristianismo de los argentinos es un cristianismo superficial. Entonces, la salvación del patriotismo argentino no consiste en una secularización absoluta del patriotismo en la línea del "blut und boden", sino, precisamente, en una re-cristianización profunda del argentino. El progresivo debilitamiento del patriotismo argentino depende del progresivo debilitamiento del cristianismo y si su cris-

tianismo apareciera como una religión de abandono simplemente, se trataría de un pseudocristianismo, sobre todo ese catolicismo sin amor (catolicismo no-cristiano) de algunos que lo esperan todo de un absurdo patriotismo plenamente secular. Si es verdad que la Argentina (como dicen algunos) es un país sensual y medio pagano, sin capacidad de reacción frente a los verdaderos peligros exteriores, es muy claro que solamente mediante una re-evangelización de la Argentina se logrará un pueblo que tenga el sentido de lo espiritual. Pero, en tal caso, *vienen a coincidir cristianismo y patriotismo*.

La falta de la conciencia de la donatividad y gratuidad de la patria (en el fondo resultado de la crisis general del mundo actual) tiene entre nosotros consecuencias importantes. En efecto, podemos decir que los argentinos son los descendientes de la vieja cepa española, los descendientes de aquella cepa mezclada con la sangre indígena, algunos subgrupos descendientes de negros, mulatos y zambos, y los más nuevos descendientes de europeos no españoles, que constituyen más de la mitad de la población. Fíjese el lector que únicamente una revitalización constante del cristianismo salvará el patriotismo argentino por la simple razón que solamente eso posibilitará el hecho de que los argentinos consideren a la Argentina como puro don amado hasta el fondo por el hecho mismo de ser donatividad y gratuidad del Absoluto. La Argentina amada en cuanto es este lugar terreno (en realidad mi situación con la que hasta cierto punto me hago uno) en el que debo inmolarme por el bien común (patriotismo), en cuanto es donada por Aquel por el cual las cosas fueron puestas en el ser. Ésta es la razón principal del patriotismo. Pero si el patriotismo argentino debe ser en su totalidad una excrecencia de la oscura "tierra" y de la protoplasmática "sangre", entonces deben los argentinos considerarse "extranjeros" unos a otros y el mismo proceso de crecimiento de la Argentina resulta un absurdo o, lo que sería peor, un desordenado caos de gentes sin "tierra" ni "sangre". Luego, sólo mediante el cristianismo vivido se hace uno y vive en todos el patriotismo, tanto en lo que podemos llamar el argentino de vieja cepa como en el de la nueva. Y tan injusto es así negar el patriotismo de los "negros" como el de los "gringos". Lo que se debe admitir es que se produce aquí un *hecho nuevo* que es, sencillamente, un pueblo nuevo.

Pero las cosas serían muy sencillas de explicar si todo se redujese a esto. Hay mucho más. Intentaré señalar solamente algunas grandes líneas que quizá nos sean útiles para explicar algunas paradojas de la vida argentina. Aunque sé muy bien que lo que voy a escribir escandalizará a algunos, es evidente que de un modo puramente *accidental* y quizá *provisorio*, existe una diferencia (superioridad-inferioridad) de raza a raza y quizá de pueblo a pueblo. Nada hay que me repugne más que el racismo que implica una diferencia *esencial* entre raza y raza, y nada hay de más anticristiano desde el momento que tal diferencia no solamente significa la anulación del mandamiento primero que es el amor fraterno, sino que vuelve inocua la misma Redención del hombre por el Verbo encarnado. Pero eso, es decir, el hecho que considere mi hermano

amado en Cristo a este concreto negro, mulato, amarillo o blanco que es mi prójimo, no significa en modo alguno que ignore que existen provisoriamente ciertas diferencias accidentales que dependen de condiciones (a veces millenarias) biológicas, psicológicas, morales, culturales e históricas. Eso, en verdad, es tema para los antropólogos y los etnólogos. Pero es claro que un pueblo que se compone de varios ingredientes diversos más o menos subyacentes algunos y otros más o menos evidentes, tiene que sentir el efecto de ciertos fenómenos individuales y colectivos que es interesante (aunque bastante riesgoso) analizar. Así, por ejemplo, todos los que conozcan la Argentina a fondo, saben que cierto estrato de la población (que en muchos aspectos puede ser óptima) sienten un profundo y generalmente inconsciente resentimiento, ya sea por los caucásicos de cepa española o por aquellos puramente europeos. La superioridad (relativa y provisoria) de éstos sobre aquéllos (que depende de condiciones no esenciales al hombre y susceptibles de subsanarse) aparece ante su conciencia como una presencia ofensiva a la que quisiera destruir y simultáneamente se sabe impotente para ello. Esta presencia siempre ofensiva para aquel estrato social de re-sentidos, tiene necesariamente resonancias políticas, y, por eso y sin quererlo, algún político ha dicho de su propio partido: "Venimos del resentimiento histórico". Y todo un movimiento social-político, comenzando por su jefe ausente, es, antes que eso mismo, un movimiento de resentimiento y envidia sociales. Ciertos estratos populares se sienten relegados, postergados y "explotados", aunque no es necesario que ello sea exacto para que sedé el fenómeno del resentimiento. Pero este fenómeno se da en la Argentina como resentimiento, no solamente político, sino social en muchos casos: resentimiento del mulato respecto del blanco, resentimiento del descendiente de cepa española antigua (y que cree debería ser "señor") respecto del argentino nuevo que rápida y eficientemente escala "posiciones"; resentimiento del hijo de "gringo" desarraigado frente al argentino de antigua cepa; resentimiento del zambo (que los hay) frente a los argentinos caucásicos y así sucesivamente. Creo que nadie ha dicho esto antes y quizá no porque nadie lo haya pensado. Creo que la verdadera solución de los problemas de Argentina requiere esta franqueza. Es claro que semejante resentimiento proviene del simple hecho de la no-aceptación de aquello que se *es* (gratuidad y donatividad plenas). Por eso, la sociedad argentina y el patriotismo argentino se salvan únicamente siendo asumidos por aquella religión que proporciona la conciencia de la plena aceptación de aquello que se es. Y ésta no es otra que el cristianismo.

Así pues, solamente un cristianismo vívido anula el resentimiento y la envidia sociales y políticas y salva el verdadero patriotismo que es amor a esta tierra que nos ha sido gratuitamente dada y, por eso, *une* con el *tú* y el *vosotros* próximos que son, precisamente, los *com-patriotas*. Frente a esto, quienes proclaman el orgullo de la "tierra" y la "sangre" y a la vez señalan despectivamente la superficialidad y fariseísmo de nuestro catolicismo y la incapacidad de martirio por Dios y su Iglesia, son insensatos por dos motivos: primero, porque

precisamente quien proclame el orgullo de la "tierra" y la "sangre" se coloca en actitud no-cristiana y ese es precisamente quien más lejos está de semejante martirio y, por otra parte, no tiene derecho a hablar de superficialidad religiosa quien no posee ni siquiera esa superficialidad (a veces producto de la ignorancia) sino la subterránea irreligiosidad de la soberbia de los hijos de la tierra pura; segundo, porque nadie puede saber lo que es siempre un misterio de la gracia: quienes, sin esperarlo, son verdaderamente capaces del martirio por Cristo. Planteadas así las cosas, vuelve a hacerse evidente una vez más que por lo que el patriotismo es en sí mismo y por lo que es la Argentina y sus circunstancias histórico-sociales, solamente el cristianismo es la solución integral de sus problemas.

Un patriotismo cristiano sabe defender la patria (el don que Dios le da en custodia y a la que debe servicio), pero está libre de la envidia y el resentimiento. En efecto, es común confundir la viril resistencia del patriotismo argentino respecto de las potencias como Inglaterra y los Estados Unidos y el re-resentimiento más o menos tremendista respecto de aquellas potencias. A veces pareciera que se trata (si se me permite la "novedad") de una especie de envidia internacional y, sobre todo, de un resentimiento incontrolable. La conciencia de que frente a esas potencias y su poder y dominio seculares hemos perdido ya toda batalla y que su mismo poder es insuperable, genera un maligno tipo de resentimiento, acompañado, precisamente, de la lacerante y tremenda sensación de impotencia por más que se proclame a gritos lo contrario. Semejante actitud de odio a Norteamérica y a su poder, no es exactamente patriotismo, sino resentimiento, y, por eso, es pseudo-patriotismo, derrota y, en el fondo, abandono. Obsérvese bien que este "patriotismo" de resentidos, a pesar de su rigorismo y sus estridencias, es un *patriotismo de abandono* que termina fatalmente en un "patriotismo" patricida, negativo y autodestructivo. Así, pues, queda claro que una cosa es la viril y digna conciencia de ser una nación con destino y otra muy distinta estos pseudo-patriotismos que nacen del oscuro fondo del resentimiento. No queda, pues, otro camino lógico que ponerse a trabajar con la conciencia de aquello que nuestra patria verdaderamente *es* (por pequeña y pobre que fuera), y solamente entonces estaremos frente a la real posibilidad de la grandeza de la patria, que no tiene por qué ser del mismo género que la grandeza de Estados Unidos. Lo realmente esencial es esta toma de conciencia y la voluntad de crecer. Lo demás viene por añadidura. Pero *esto es lograble solamente en la medida de la exaltación del patriotismo que se consigue con eficacia segura cuando en el pueblo crece y se ahonda la conciencia cristiana.*

ALBERTO CATURELLI,
de la Universidad de Córdoba.

ESPAÑA Y EL ISLAM. CRUCE DE CAMINOS CULTURALES

Un acontecimiento tan destacado como el milenario del Califato de Córdoba, ofrece una excelente ocasión para examinar un hecho de enorme transcendencia histórica, como es el encuentro en el suelo de España de dos grandes corrientes culturales: la cristiana y la musulmana.

El largo período de sus relaciones, que se prolonga durante ocho siglos de convivencia, constituye un caso único en la historia, por las características especialísimas que revistió este hecho en España, y por sus múltiples derivaciones y repercusiones de importancia capital en el desarrollo de la cultura europea.

Ciertamente que un fenómeno parecido se dio en Egipto, Siria y Persia, países en que, antes de la invasión islámica, se habían desarrollado brillantes centros de cultura helenística, latina y cristiana. En todos ellos se cumplió, más o menos, la ley histórica de que el vencedor por las armas acaba siempre por ser dominado por la cultura del vencido. Tanto en Siria, como en Egipto y Persia, las brillantes cabalgatas militares de los árabes terminaron con la incorporación de numerosos elementos culturales que el Islam asimiló de los pueblos sojuzgados por la fuerza de sus armas.

Aquellos feroces guerreros, salidos de los ardientes arenales del Yemen, al entrar en contacto con pueblos de un nivel muy superior de cultura, herencia del mundo griego, latino y cristiano, no fueron impermeables al impacto espiritual, y el resultado fue una rápida asimilación, que en pocos años, mientras que el Occidente latino atravesaba y superaba la tremenda crisis originada por la invasión de los bárbaros, elevó el Oriente musulmán a un grado de cultura que el Occidente había de tardar todavía varios siglos en alcanzar.

Uno de los reflejos de aquel renacimiento alcanzó a las remotas tierras del Al Andalus. Reflejo ciertamente lejano, pero en muchos aspectos el más profundo y valioso, y el que ejerció una influencia más directa y decisiva en los destinos de Occidente.

Pero con una característica especial. Mientras que los países orientales se rindieron totalmente al invasor, aceptando su yugo, su lengua, su religión

e islamizándose por completo, en España, si bien corrimos un peligro muy semejante, puesto que de hecho la mayor parte de la Península adoptó la fe musulmana, sin embargo lograron subsistir algunos pequeños focos, lo suficientemente vigorosos para hacer posible, primero la resistencia heroica, y después para emprender la ofensiva, hasta lograr que nuestro solar patrio quedara liberado de los invasores.

Esta larga serie de siglos de convivencia, unas veces pacífica y otras envuelta en el estruendo de las armas, ya que siempre persistió la firme voluntad de la reconquista de nuestro territorio, plantea un conjunto de problemas, que se han agitado en los últimos años, y que, dentro de su carácter polémico, siguen excitando poderosamente el interés.

Dejando a un lado el aspecto político y militar de las relaciones entre musulmanes y cristianos, en que durante mucho tiempo se fijó casi exclusivamente la atención de los historiadores, hay otro aspecto importantísimo, que en estos últimos años ha sido abordado por dos eminentes escritores: Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz. Ambos han replanteado la cuestión de las raíces culturales y espirituales de nuestro carácter español, pero adoptando posiciones tan antagónicas, que casi adquieren la categoría de polémica.

Para Américo Castro la nota distintiva, específica, constitutiva, de nuestra cultura y de nuestro carácter hay que buscarla en el sedimento que dejó en el alma nacional el prolongado influjo judío y musulmán, de suerte que a esas aportaciones deberíamos lo que nos diferencia de otros pueblos europeos, y en ellas residiría lo peculiar de lo que consideramos como *carácter español*.

El profesor Sánchez Albornoz se ha opuesto resueltamente a esa tesis excesivamente simplista, que minimiza hasta hacerlos desaparecer casi por completo otros estratos sumamente importantes en la integración de nuestro carácter nacional. Admitiendo la realidad y la importancia de la aportación y de la incorporación de los elementos judíos y musulmanes, sin embargo hace resaltar el carácter autónomo, el fuerte fondo racial, que permitió una asimilación orgánica de todos esos elementos. De esta suerte, más que ante el caso de una islamización de España, estaríamos ante el de una hispanización del Islam, en el cual el fondo racial español habría prevalecido sobre las aportaciones musulmanas.

Ambas tesis tienen alguna parte de verdad, y el mérito de haber puesto de relieve hechos y datos dignos de la amplia erudición de sus mantenedores. Y en historia lo que tiene valor son los hechos y los datos, que es lo que en definitiva acaba por prevalecer sobre todos los prejuicios y sobre cualquier interpretación circunstancial a que se los quiera someter. Pero la verdad es que, ni aun bajo la impresión del ingente cúmulo de documentación de que hacen alarde ambos contendientes, en realidad no acaba de convencernos ni una tesis ni la otra.

Por mucho que se esfuerce el Sr. Castro por acentuar el elemento judaico y musulmán en la formación de nuestro carácter y de nuestra cultura, la verdad es que los españoles no nos sentimos ni musulmanes ni judíos. Y por mucho que el Sr. Sánchez Albornoz nos ponga de manifiesto el españolismo de los mismos poetas musulmanes que escribieron en árabe, sentimos que hay en nosotros algo o mucho que rebasa por completo lo puramente racial.

Hay en nuestro carácter, en nuestro modo actual de ser español, algo más, que no se explica ni con el fondo racial hispano, ni tampoco con las aportaciones musulmanas. El Islam dominó durante ocho largos siglos la mayor parte de la Península, y sin embargo nosotros no nos sentimos herederos, ni del califato de Córdoba, ni de los posteriores reinos de taifas, sino más bien de los pequeños y humildes reinos cristianos, que penosamente se fueron formando y desarrollando en el Norte de España, hasta acabar por recuperarla por completo en ocho siglos de tenaces esfuerzos. Es lo que ha puesto de relieve el Sr. Millás Vallicrosa al intervenir en el debate.

Para comprender el problema debemos tener en cuenta una serie de hechos fundamentales. Primero: España recibió tempranamente el anuncio del Evangelio, por medio de la predicación de Santiago, de San Pablo o de sus discípulos.

Segundo. Sin embargo, aun cuando se fundaron numerosas iglesias en las ciudades, la penetración del cristianismo no fue demasiado profunda durante la época de la dominación romana. En muchas regiones y en el campo el cristianismo no llegó a penetrar en la gran masa del pueblo español.

Tercero. Después de la invasión de los bárbaros, el cristianismo va siendo adoptado por las tribus invasoras. Los suevos fueron convertidos por San Martín de Braga. Los visigodos —que habían penetrado en número de unos 300.000, y que acabaron prevaleciendo sobre todos— adoptaron oficialmente el catolicismo con Recaredo en el III Concilio de Toledo (589). Pero no se llegó a una fusión efectiva de la minoría de los dominadores con la gran mayoría de los dominados.

Cuarto. En la España visigoda se desarrolla un brillante movimiento cultural, con San Leandro, San Isidoro, San Braulio, Tajón, etc., cuyo fondo procede fundamentalmente de la enseñanza que se daba en las escuelas del Bajo Imperio romano, ya en plena decadencia.

Quinto. Los musulmanes invaden la Península en 711. Pero la aportación racial árabe fue exigua e insignificante. Entre los caballeros sirios y beréberes que acompañaban a Tarik y Muza, escasamente sumarían unos 25.000. Ni siquiera con las numerosas oleadas que siguieron cruzando el Estrecho, el elemento racial árabe, sirio o africano, llegó a significar una mayoría en las regiones sojuzgadas. Lo que sucedió fue que la gran masa de siete u ocho millones de españoles, en cuyos medios rurales no había penetrado profundamente el cristianismo, adoptó la lengua, la religión y las costumbres de los conquista-

dores. Al pasar de la servidumbre de los godos a la de los musulmanes solamente pensaron que cambiaban de señor. Si durante algún tiempo subsistieron algunos núcleos de *mozárabes*, que conservaron su religión en medio de una España islamizada, y que prolongaron una leve relación con la cultura isidoriana, poco después, sobre todo a partir del esplendor del califato de Córdoba, y más tarde en la persecución almohade, esos núcleos desaparecen casi por completo, de suerte que la gran masa de españoles de raza y de visigodos, más o menos fusionados ya con ellos, se islamizaron profundamente, adoptando la religión musulmana de manera tan fanática como lo habían hecho los países orientales.

Sexto. Pero si sólo hubiera sucedido ésto, tendríamos en España un caso idéntico al de Siria, Egipto, Persia y el Norte de Africa. En todas estas regiones había florecido intensamente el Cristianismo. Pensemos solamente en Cartago e Hipona con San Agustín; en Alejandría con Clemente, Orígenes, San Cirilo y San Atanasio; en Siria con San Juan Crisóstomo, San Efrén y San Juan Damasceno; en Persia con las escuelas de Nísibis, Calcis y Resaína. La simple diversidad de razas —africana, siria, egipcia, persa— no fue suficiente para impedir su completa islamización, sin que subsistieran núcleos capaces, primero de oponerse, y después de hacer triunfar una resistencia eficaz.

Por fortuna no fue éste el caso de España. La debilidad, la corrupción y la división intestina del reino visigodo fueron las causas que hicieron posible la rápida cabalgata militar de los conquistadores musulmanes. Pero subsistió un resto de patriotismo, y junto con él el rescoldo viviente de la fe cristiana, que fue también lo que hizo posible la salvación de lo poco que se pudo sacar a flote en aquel tremendo naufragio: la fe en la patria y en la religión cristiana.

En este sentido se inicia la que, si solamente nos atuviéramos al elemento racial, podríamos calificar de guerra civil de ocho siglos, pero en la cual se ventilaba también una modalidad de guerra ideológica, espiritual y religiosa: Occidente contra Oriente, el Cristianismo contra el Islam. Dos Españas que se enfrentarán durante ocho largos siglos. Dos espíritus diferentes, polarizados hacia centros distintos: la España islamizada, hacia Damasco o Bagdad; la España cristiana, hacia Europa y Roma.

Y en verdad, si solamente nos fijamos en el aspecto cultural, hay que reconocer que la tentación de la primera España sobre la segunda tuvo que ser muy fuerte. La España cristiana, mirando hacia Occidente, solamente podía fijar sus ojos en los exiguos restos de la herencia isidoriana, representados por un abad Speraindeo, San Eulogio de Córdoba, Alvaro Paulo, Sansón, Elipando, Heterio de Osma, Beato de Liébana, Justo de Urgel... En cambio, si miraba hacia abajo, hacia la otra España islamizada, podía contemplar el esplendor a que se elevó muy pronto Córdoba bajo el califato de Abderramán III, con el asombroso florecimiento de las artes, las ciencias y las letras.

Pero la tentación fue vencida. La España cristiana, desde sus breñas del Norte miró más bien hacia arriba, hacia Occidente y Roma, y ya en el renacimiento carolingio en el siglo IX pudo suministrar figuras tan notables como Teodulfo de Orleans, Claudio de Turín, Prudencio Galindo, Agobardo y Floro de Lyon. Esta polarización del espíritu español es lo que hace que España siguiera vinculada, no al Oriente, sino al Occidente, lo cual nos da pleno derecho a llamarnos europeos, en lugar de haber quedado convertidos en uno de tantos simples satélites, gravitando en torno al centro musulmán.

Claro está que esto no impidió que la España cristiana sufriera la influencia del mundo oriental y se beneficiara de sus aportaciones culturales. Y nótese que evito la denominación de “mundo árabe”, porque lo árabe es una raza, o a lo más una lengua, mientras que lo islámico, o lo musulmán, abarca muchas razas distintas, cuyas culturas, de procedencia griega, latina y cristiana, fueron integradas bajo el común denominador de una nueva fe religiosa. Algo parecido, cuando al hablar de la “cristiandad”, entendemos una multitud de pueblos, razas y lenguas muy diversas, agrupadas bajo el espíritu de una misma fe cristiana.

Y aquí es precisamente donde reside el gran papel que España representó en la Edad Media, como puente de transmisión de los elementos culturales orientales al Occidente.

Aquellos fantásticos panoramas a priori del hegelianismo, que sirvieron de música de fondo a la pomposa oratoria de nuestro gran tribuno Castelar, han quedado definitivamente arrumbados por la historiografía moderna. El simple examen concienzudo y detallado de los hechos en sí mismos ha hecho surgir en nuestro tiempo otro concepto muy distinto, aunque igualmente amplio, de la historia, en que la misma realidad de los hechos nos hace ver las estrechas conexiones que tienen entre sí los acontecimientos y movimientos políticos, sociales e ideológicos en apariencia más dispares.

Si nos atenemos a una visión excesivamente local y cominera de la historia, en ese caso se nos presenta muchas veces como un caos inextricable, en que los hechos se suceden sin orden ni concierto, chocando unos con otros sin razón aparente. Pero si nos molestamos un poco por penetrar por debajo del flujo y reflujo de los acontecimientos particulares, iremos de sorpresa en sorpresa, descubriendo entre ellos las relaciones más íntimas, y a veces completamente insospechadas, que escapan a una consideración superficial. Nunca perdamos de vista que todo acontecimiento histórico de importancia, sea el que sea, tiene siempre una razón de ser. Sólo es preciso muchas veces un poco de paciencia y un espíritu de objetividad para encontrarla.

Un caso típico lo tenemos en la consideración del carácter y desarrollo de la cultura islámica. Mientras que los “moros” y los “cristianos” se enfrentaron durante largos siglos como enemigos encarnizados en el campo de batalla, no era el momento más oportuno para que nadie se atreviera a poner de relieve

sus mutuas afinidades. Eran más bien dos enemigos irreconciliables, dos corrientes antagónicas, y la misma posibilidad de una coexistencia aparecería como una blasfemia a quienes miraban el Islam con ojos de cruzados, que no entendían más lenguaje que la dialéctica trepidante de las armas.

Más tarde, cuando en el siglo pasado algunos eruditos comenzaron a interesarse por la formación, el carácter y las vicisitudes del islamismo, la cerrazón de horizontes —que constituye el gran peligro de toda especialización exagerada— les hizo incurrir en otro defecto, que fue la sobrevaloración de la autonomía de la cultura musulmana, contentándose, y hasta complaciéndose en compararla con el lamentable estado de postración por que al mismo tiempo atravesaba la Edad Media occidental, después del colapso producido por la invasión de los bárbaros. De aquí surgieron las expresiones ponderativas en que se hablaba del “milagro árabe”, como fenómeno histórico equivalente al que los helenistas habían bautizado con el nombre de “milagro griego”.

Todo es milagro en este mundo, con tal que tengamos cuidado de no rebasar la estricta etimología de la palabra. En la cosa más insignificante en que nos fijemos, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la historia, siempre podemos estar seguros de encontrar abundantes motivos para provocar nuestra admiración. Y sin duda alguna, entre las maravillas que nos ofrece la historia no es la menor el gran acontecimiento, de tan hondas repercusiones hasta nuestros mismos días, del resurgir inesperado de una raza y de unas tribus perdidas en los arenales del desierto, que, galvanizadas por una nueva fe, se lanzan de pronto en medio de imperios corrompidos y en plena decadencia, y en pocos años ascienden a la categoría de astro de primera magnitud en el orden militar, político, científico y artístico. No cabe duda de que el hecho, en sí mismo, si no de milagro propiamente dicho, por lo menos tiene mucho de admirable.

Pero sin menoscabar lo más mínimo lo que tiene de admirabilidad, un concepto más amplio de la historia nos permite situar y ensamblar los hechos dentro de sus conexiones con otros hechos que les sirven de antecedentes y de consecuencias, con lo cual se logran explicaciones que se escapan a una consideración superficial.

Es curioso el caso de Hegel, autor del sistema más estrictamente historicista, el cual no encontró lugar para encasillar el Islam dentro de sus grandiosos panoramas a priori, y prescindió de él, porque le rompía el ritmo dialéctico de sus tesis, antítesis y síntesis.

Pero el islamismo tiene un lugar en la historia, y lo tiene como una de las piezas básicas que entran en el complicado engranaje del proceso de formación y desarrollo de las mutuas influencias que dan por resultado nuestra cultura actual, derivada a su vez en gran parte de aquel complejo mosaico de culturas que tiene por escenario las riberas mediterráneas.

Todos estamos un poco acostumbrados a estudiar la Historia Universal conforme a un proceso cuyo orden de exposición era, poco más o menos: Grecia, Roma, El Cristianismo, la invasión de los bárbaros, la Edad Media, la Edad moderna, y finalmente, como contera, la Edad contemporánea. Algo hay en esto de verdad. Pero es un proceso representado de manera rectilínea, y por lo tanto parcial, que pasa por alto, entre otras muchas cosas, el hecho importantísimo de que Roma no heredó, o no supo aprovechar, los valores mejores y más altos del helenismo, sino que por el contrario la influencia de éste se ejerció de una manera más auténtica, más rica y más durable en los países del Oriente próximo.

La rica herencia cultural de Grecia, en filosofía, ciencias naturales, matemáticas, geografía, astronomía, medicina, e incluso en arte, no hay que buscarla en Roma, sino más bien en los centros de Alejandría, Pérgamo, Antioquía, Siracusa, Constantinopla, y después en las escuelas persas y siríacas, en que se conservaron las obras de los grandes científicos y filósofos griegos.

Pero esto, aunque los movimientos de los pueblos bárbaros en el siglo V paralizaron la cultura latina, sin embargo la herencia griega, aunque muy mutilada, perduró con vigencia efectiva en los lejanos países del Oriente. Esto nos explica por qué, cuando las tribus árabes, hasta entonces poco más que en un estado primitivo de cultura, salieron del desierto y se expansionaron por los países helenizados y cristianizados del Oriente, pudieron encontrar en ellos elementos culturales muy superiores en número y calidad a los que tuvieron a su disposición un San Isidoro, un San Beda, o un Alcuino, y los representantes del renacimiento carolingio. Y mérito suyo, o más bien, mérito no propiamente de los árabes de raza que realizaron las primeras conquistas, sino de los sirios y persas islamizados, fué la asimilación y el desarrollo de aquellos elementos, y el haber servido de puente para la recuperación de aquellas riquezas que el Occidente latino había dejado perder.

En este sentido es el Islam heredero de la cultura griega. Y gracias a esto pudo alcanzar —no tan rápidamente como a veces se pondera, sino después de los tres o cuatro siglos largos que transcurren entre la muerte de Mahoma hasta los califas abbasíes de la corte de Bagdad, en Persia— un alto grado de esplendor, que irradió después sobre todo el mundo, sirviendo de vehículo para que el Occidente latino recuperase aquella masa científica que Roma no había sabido apreciar en su enorme valor.

Por esto, en lugar de esa línea excesivamente simplista de desarrollo de la cultura, en que predomina la recta: Grecia, Roma, Edad Media, Edad Moderna, debemos seguir más bien tres o cuatro líneas, más o menos paralelas y quebradas, que de vez en cuando se interfieren unas con otras, y que constituyen lo que pudiéramos llamar personajes que intervienen en el desarrollo del gran drama de la transmisión y desarrollo de la cultura oriental y occidental:

1º La filosofía griega, que perdura como una corriente subterránea, pero siempre presente y eficaz, a lo largo de toda la Edad Media.

2º La religión judía, que es la primera que sufre el impacto helénico, pero influyendo a su vez activamente en la filosofía griega con Filón, que es el antecedente del gnosticismo y del neoplatonismo.

3º La religión cristiana, que ya con San Pablo entra en contacto con el pensamiento helénico, y que después con los Santos Padres incorpora numerosos elementos platónicos, estoicos y aristotélicos.

4º La religión musulmana, que es la que entra más tardíamente en escena, pero a la cual corresponde el papel histórico de primer orden de haber servido de anillo de enlace para la recuperación de los elementos culturales helénicos que Roma había dejado perder.

Estos cuatro personajes, en apariencia tan distintos, y cuyas relaciones a lo largo de la Edad Media no tuvieron nada de pacíficas, pues combatieron entre sí como enemigos irreconciliables en el aspecto militar y religioso, son sin embargo factores que contribuyen en realidad a una obra común, que es la continuación, la transmisión y el desarrollo del pensamiento y de la cultura griega.

Es más. Tampoco es difícil hallar profundas afinidades entre esos tres grandes movimientos religiosos, que se enfrentan entre sí como actitudes antagónicas a lo largo de veinte siglos. El judaísmo es el antecedente y la preparación del cristianismo, ya que los cristianos aceptamos íntegramente todo el Antiguo Testamento. Judío fue Nuestro Señor Jesucristo, judíos los doce apóstoles, y judío San Pablo. Y en Judea fue donde primeramente se predicó y difundió el cristianismo.

Y el islamismo no es en el fondo otra cosa más que una herejía cristiana, producida por el procedimiento de la simplificación, a base de desmochar el cristianismo y el judaísmo de todos sus elementos de orden sobrenatural, dejándolos reducidos a la mínima expresión de un dogma que no rebasa la amplitud de una teología puramente racional y filosófica: monoteísmo, existencia de un Dios único, creación del mundo por Dios, y premios y castigos en la otra vida. El islamismo tiene el "mérito, si así puede llamarse, de la valentía, habiéndose adelantado vario siglos a la labor demoledora del protestantismo, en podar el frondoso árbol del dogma católico. Los deístas y librepensadores ingleses y franceses de los siglos XVII y XVIII llegarán a parar a lo mismo que, más valientemente por lo menos, hizo ya Mahoma en el siglo VII de nuestra era.

Gracias a los beneméritos esfuerzos de D. Gumersindo Laverde y Ruiz, Menéndez Pelayo, Miguel Palacios, Menéndez Pidal, y otros muchos investigadores españoles, están ya más que suficientemente contestadas aquellas pretenciosas preguntas, que solamente lograron poner de manifiesto la jactancia de quienes confundían la ciencia con la pedantería. Vale la pena es-

cuchar con una sonrisa aquellos párrafos altisonantes, inspirados por el desprecio a lo que ignoraban en absoluto.

Inmerecida celebridad alcanzó la que Forner calificó de “insolente y necia pregunta”, lanzada por un tal Masson de Morvilliers, poeta pedestre un poco versado en Geografía, el cual se empina sobre los Pirineos para gritar la impertinente interrogación a que debe su menguada notoriedad: “¿El español tiene aptitud para las ciencias, posee libros, y con todo es acaso el país más ignorante de Europa. ¿Qué puede esperarse de un pueblo que ha de pedir al fraile la libertad de leer y pensar?... Hoy Dinamarca, Suecia, Rusia, la misma Polonia, Alemania, Italia, Inglaterra y Francia, todos estos pueblos enemigos, amigos, rivales, están que se abrasan en una generosa porfía por el progreso de las ciencias y artes. Cada cual busca modos de alternar con las otras naciones en las conquistas, y cada una de ellas tiene algún descubrimiento útil que ha realizado en bien de la humanidad. Pero ¿qué se debe a España? Al cabo de dos siglos, de cuatro, de diez, ¿“qué ha hecho ella por Europa”? Resulta sorprendente que un geógrafo profesional ignorara que algo habían hecho los navegantes españoles descubriendo algunas insignificancias como el continente americano, y dejando a cada paso huellas de sus exploraciones en Asia, Africa y Oceanía.

El por otra parte ponderado G. Guizot nos obsequia a los españoles con esta peregrina afirmación, que asombraría en cualquiera, pero más en una persona que se preciaba de historiador: “En la historia de la civilización puede suprimirse, sin que nada se suprima, el nombre de España”.

A pesar de su admiración por nuestra literatura, Federico Schlegel no titubea en afirmar: “España no ostenta ningún gran filósofo, como Italia, Alemania o cualquier otro país”.

Quizá no tiene más alcance que el prurito de hacer una frase, estas afirmaciones de Ortega y Gasset: “Menéndez Pelayo, cuando juvenil y zahareño rompió aquellas famosas lanzas en pro de la ciencia española: antes de su libro entreveíase ya que en España no ha habido ciencia; luego de publicado se vio paladinamente que jamás la había habido. Ciencia, no; hombres de ciencia, sí”. (*La ciencia romántica*, OC. 1946, I, 41). A este propósito podríamos recordar las palabras de Adolfo Bonilla San Martín, cuando confiesa que, como el Estrepsiados de Aristófanes, no es capaz de distinguir entre la piel de perro y la de perra.

Nadie se atreve a disputar honradamente a España un lugar de primer orden en varias ramas culturales: literatura, poesía, pintura, escultura, arquitectura, derecho, teología, etc. Se califica a sí mismo el que ignore lo que significa en la historia los nombres de un maestro Mateo, Cervantes, Lope de Vega, Calderón, Velázquez, Murillo, Zurbarán, Salcillo, Martínez Montañés, Francisco de Vitoria, Suárez, etc. etc., porque la lista podría ser muy larga, y prolongada hasta nuestros mismos días.

Pero también en otras ramas, ya que no un lugar de primer orden, por lo menos ocupamos un puesto decoroso, que hace ridículas las compasivas miradas de perdonavidas, con que a veces nos obsequian más allá de nuestras fronteras. Por ejemplo, en filosofía, si no podemos presentar figuras de primera magnitud, por lo menos podemos gloriarnos de que pensadores españoles hayan ejercido una influencia poderosa, dando origen a amplios y fecundos movimientos ideológicos, aunque por desgracia no siempre los hayamos sabido aprovechar nosotros mismos.

Un cordobés, Séneca, hizo revivir el estoicismo en el mundo romano. Su influencia se transmite a la Edad Media a través de San Martín de Braga, y perdura fuertemente en pleno Renacimiento, hasta Francisco de Quevedo y más allá.

Otro cordobés, Calcidio, archidiacono del gran Osio de Córdoba, con su traducción y comentario del *Timeo* es el gran vehículo del platonismo a lo largo de toda la Edad Media, y la única fuente auténtica que ésta conocerá de Platón, influyendo, tardía pero profundamente, en la escuela de Chartres en el siglo XII, sobre Guillermo de Conches, Gilberto Porreta, Bernardo Silvestre, Alano de Lille, y siendo uno de los factores que contribuyen a despertar el interés por las ciencias naturales en la Edad Media.

Otra gran figura andaluza es San Isidoro de Sevilla, que da origen en el siglo VII al amplio renacimiento cortado en flor por la invasión musulmana. Es verdad que se trata de un movimiento que continuaba esencialmente los pocos restos de la cultura greco-latina, tal como perduraban fragmentariamente en las escuelas romanas de la decadencia, las cuales habían dejado perder ya lo mejor de la herencia griega. Pero tampoco dispondrá de más ni de mejores fuentes el renacimiento carolingio, que se desarrolla tres siglos después de San Isidoro, y en el cual su autoridad ejerce un magisterio indiscutible, al lado de San Agustín, San Gregorio Magno y San Beda, autoridades que prolongan su hegemonía hasta muy entrado el siglo XII, en que, por intermedio de las escuelas españolas de traductores, el Occidente latino se enriquece con nuevos y valiosísimos elementos. Esta segunda, junto con la isidoriana, es la gran contribución española a la cultura europea, relacionada con el influjo islámico es la amplia zona de la Península dominada por los musulmanes.

Esta zona es, a su vez, el escenario de un amplio desarrollo cultural, derivado remotamente de las fuentes griegas, las cuales, dando un largo y complicado rodeo, a través de los países siríacos y persas, retornaban al Occidente por intermedio de España.

Esta aportación corresponde a las etapas de la evolución cultural del mundo islamizado. En el primer siglo, bajo los califas ortodoxos de Medina, sucesores inmediatos de Mahoma (632-661) no existe en el Islam ninguna especulación filosófica ni teológica. Y nada hace pensar tampoco que los primeros árabes, con su atención absorbida por los cuidados urgentes de la guerra

santa y por ampliar sus conquistas, prestaran demasiada importancia al cultivo de las ciencias ni de las artes.

El influjo musulmán sobre España hay que situarlo bastante después de la conquista de la Península (711), cuando ya en Oriente la capital se había trasladado a Damasco, donde desde 661 reinaba la dinastía omeya, cuyos generales llevaron a cabo la conquista de España. Pero la influencia cultural del Islam en estos primeros siglos queda reducida a algunas infiltraciones de las sectas teológicas mutazilíes y batiníes.

El gran desarrollo de la cultura islámica se realiza en Persia, cuando a partir de 750 los califas abasíes trasladaron su capital a Bagdad, después de haber pasado a cuchillo a todos los omeyas, de los que solamente logró salvarse Abd al Ramán I, el cual consiguió escapar a España donde dio origen al emirato independiente de Córdoba.

Pero todavía hay que esperar un siglo largo hasta ver aparecer el primer filósofo musulmán español, el cordobés Ibn Masarra (883-931), que había sido iniciado por su padre en el mutazilismo de la escuela de Basora, y que se inició en el sufismo en un viaje a la Meca, tendencia mística que introdujo en España, practicándolo en una ermita de la sierra de Córdoba con un grupo de discípulos.

Con esto llegamos al siglo X, que es el gran momento de esplendor del califato cordobés. Pero su decadencia se precipita después de la muerte de Almanzor (1002), quedando suprimido en 1031, y sucediendo la disgregación de los reinos de taifas, que hizo posible la consolidación de los reinos cristianos del norte y su avance cada vez más incontenible hacia el Sur.

A pesar de las luchas intestinas entre los reinos cristianos, y a pesar también de las oleadas africanas de los almorávides en el Siglo XI y de los almohades en XII, a suerte del Islam estaba decidida en España. Las victorias de Zalaca (1086) y de Alarcos (1185) no lograron evitar la derrota decisiva de las Navas de Tolosa (1212) que puede decirse marca la fecha desde la cual el poderío musulmán ya no hará más que declinar, prolongando una agonía de dos siglos, hasta terminar en 1492 con la pérdida de su último reducto del reino de Granada.

Sin embargo es frecuente en la historia de los pueblos que el punto culminante de su poderío político y militar no siempre coincida con el cenit de su esplendor en el orden cultural, científico y artístico. Un caso bien patente lo tenemos en la España musulmana. Es precisamente en el tiempo de la disgregación de los pequeños reinos de taifas, y bajo las turbulencias ocasionadas por las invasiones de los almorávides y almohades, cuando las ciencias, la poesía, la filosofía y la mística producen sus frutos más maduros en el Islam español, muy superiores en calidad y cantidad a los que florecieron bajo el esplendor del califato. Entre 994-1063 florece el filósofo poeta cordobés *Ibn Hazm*, que expone un sistema completo de corte neoplatónico, y cuya escuela se difundió ampliamente por la Península. Discípulos suyos fueron el alme-

riense *Abu Qasim ibn said* (1029-1069), el cordobés *Abu Naya Salim ben Ah* (1006-1068), el mollorquín *Abu Abdallah al Hamaydi* (1029-1095), y los sevillanos *Suraih ben Muhammad ben Suraih* y *Abu Muhammad ibn al Arabi* (1043-1099), padre del panteísta murciano *Abu Bakr ibn al Arabi*.

Ya en el siglo X Gerberto de Aurillac, después Papa Silvestre II, fue enviado por sus superiores al monasterio de Ripoll, para instruirse en ciencias matemáticas y astronómicas, lo cual es un claro indicio de que por entonces existían en España traducciones latinas de obras árabes de esas materias.

Pero el gran momento del influjo hispano-musulmán hay que situarlo un poco más tarde, después de la conquista de Toledo por Alfonso VI en 1085. La imperial ciudad se convierte en centro de refugio, no sólo de los cristianos vencedores, sino también de los judíos musulmanes que huían de la persecución de los almohades. Por esto pudo llamarse Alfonso VI rey de tres religiones.

Y un siglo después, durante el pontificado de D. Raymundo de Sauvetat (1126-1151), viviendo todavía Averroes, se inicia en el centro toledano la labor importantísima de las versiones de obras árabes al latín, en la cual brillan en primer lugar las dos grandes figuras de Juan Rispana y Domingo Gundisalvo.

Toledo se convierte en un centro de confluencia internacional, a donde acudían numerosos extranjeros, atraídos por el aliciente de hallar obras que no habían sido capaces de encontrar en otros puntos de Europa. En un sermón que pronunció Helinando ante los escolares de Tolouse tiene este sabroso párrafo: "Ecce quaerunt clerici Parisius artes liberales, Aurelianis auctores, Bononiae codices, Salerni pyxides, Toleti daemones, et nusquam mores". (Los clérigos van a buscar a París las artes liberales, a Orleans los autores clásicos, a Bolonia el derecho, a Salerno la medicina, a Toledo los demonios —la nigromancia—, y a ninguna parte las buenas costumbres).

Algunos de estos extranjeros, como los ingleses Daniel de Morlay, Alejandro Neckam, Alfredo de Sareshel, Miguel Escoto, sólo vinieron de paso. Pero otros, como el italiano Gerardo de Cremona, el más fecundo de todos, se quedaron en España, entregándose de lleno a la labor de traducir al latín las obras científicas de los árabes, que fueron las que primeramente excitaron su interés.

Pero la labor de las traducciones no fue exclusiva de Toledo. Españoles y extranjeros trabajaron también en otros centros, como en la región no bien determinada del Ebro (Pamplona-Tarazona) Herman el Dálmata, el inglés Roberto de Retines, el belga Roberto de Brujas, el español Hugo de Santalla. En Barcelona el italiano Platón de Tívoli, y el español Esteban Arnaldo. En Burgos Juan Gonsalvi y el judío Salomón. Más tarde, ya en tiempos de Alfonso X, el Sabio, vuelve a florecer en Toledo otra escuela la de traductores, que se ocupó sobre todo, en versiones de obras matemáticas y astronómicas, y en la que brillaron Herman el Alemán, obispo de Astorga, y el franciscano Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena.

A la actividad desplegada por los centros de traductores se debe la incorporación en masa de la cultura musulmana a Europa. Es verdaderamente asombrosa la cantidad de obras de matemáticas, astronomía, medicina, filosofía, etc., unas retraducidas de autores griegos, y otras originales de autores árabes, que penetran en aluvión en la mentalidad, más o menos tranquila, de la Europa cristiana del siglo XII. Se trata, indudablemente, de un acontecimiento de importancia capital para el desarrollo del pensamiento europeo, cuyos horizontes se ensanchan súbitamente, de manera hasta entonces desconocida.

Haciendo un rápido balance, penetra en primer lugar casi todo Aristóteles, que hasta mediados del siglo XII solamente era conocido por algunos tratados de Lógica, pero que ahora entra con todo el variado conjunto de su enciclopedia: física, biología, psicología, zoología, ética, política. Este variado conjunto de tratados revela a los escolásticos medievales una cosa mucho más importante que lo que ellos creyeron encontrar en el *Corpus aristotelicum*. Los medievales se equivocaron al creer que hallaban en Aristóteles una física, que es una ciencia que solamente ha aparecido muchos siglos después. Pero lo que sí encontraron, aunque de momento no lo supieran aprovechar, fue el verdadero sentido de lo que debe ser una ciencia de la naturaleza, que sólo muchos siglos más tarde, casi en nuestros días, llegaría a hacerse realidad. La gran revelación del descubrimiento de Aristóteles consiste en un sentido nuevo, realista y objetivo, en la investigación de la naturaleza, en su espíritu de confianza en las fuerzas de la razón, y en su tendencia al estudio de lo concreto, suplantando el idealismo y las generalidades abstractas de las tendencias platonizantes.

A la recuperación de Aristóteles hay que añadir el ingente caudal de obras científicas griegas: la botánica de Dioscórides y de Nicolás de Damasco, la medicina de Hipócrates y Galeno, la geometría de Euclides, la astronomía de Ptolomeo, los comentarios de Alejandro de Afrodisias, de Temistio, de Simplicio, etc. etc. A esto hay que sumar la aportación propia de los árabes: Avicena, con su rica enciclopedia, Al Farabi, Qusta ben Lupca, Al Kindi, Ibn Gabirol, Al Razi, Al Fargani, Al Bitrogi, Al Jwarizmi, Averroes, etc.

Este conjunto de obras de autores ajenos a la religión cristiana irrumpe de pronto en el campo dominado desde hacía más de mil años por el pensamiento cristiano. Puede suponerse el efecto que necesariamente tenía que producir aquella enorme masa de material científico recuperado o nuevamente adquirido. Hay que reconocer que el impacto fue muy profundo, a pesar de la diferencia de religión y de la hostilidad hacia el Islam, en un tiempo en que todavía no habían terminado las Cruzadas. De hecho podemos decir que es ni más ni menos que el determinante de la crisis de crecimiento espiritual que tuvo que afrontar la Europa cristiana del siglo XIII, con repercusiones posteriores que llegan hasta nosotros.

Pero también aquí tenemos que lamentar un hecho triste. Una vez más los españoles sembramos, para que otros recogieran. Los frutos del renacimiento inspirado por San Isidoro, más que en España granaron en Inglaterra con Beda y Alcuíno, en Francia con el renacimiento carolingio, y en Alemania con Rabano Mauro.

También ahora los mejores frutos del renacimiento toledano los recogerá la Universidad de París, mientras que España apenas hizo otra cosa más que servir de canal de transmisión, para que Europa se enriqueciera con aquellos tesoros culturales, que son ni más ni menos los que determinan el espléndido florecimiento de la escolástica, por obra de San Alberto y de Santo Tomás de Aquino. Porque aquella aportación masiva de nuevos materiales científicos, al aparecer de pronto en la incipiente universidad de París, origina una grave crisis de crecimiento espiritual, que la Iglesia trató de atajar primeramente con reiteradas prohibiciones, alarmada ante el impacto de aquellas nuevas doctrinas que parecían poner en peligro la ortodoxia de la Universidad, y que volvían a plantear, esta vez de manera aguda e insoslayable, el viejo problema de la incorporación de la filosofía al cristianismo, que será la gran cuestión que estremecerá con sus vicisitudes la segunda mitad del siglo XIII.

En cierto modo puede decirse que toda la historia del siglo XIII gira en torno a este acontecimiento capital, provocado por las versiones hechas en tierra de España. En la primera mitad del siglo predomina Avicena, dando origen a algunos chispazos de derivaciones heterodoxas, que la Iglesia trató de atajar con las primeras prohibiciones. En la segunda mitad el avicenismo es suplantado por Averroes, acentuando el carácter heterodoxo, que da origen a la encarnizada pugna entre los teólogos "tradicionales", o sea la mal llamada escuela "agustiniana", y otros teólogos, que como San Alberto Magno y Santo Tomás, daban una acogida más amplia a los nuevos materiales, con un espíritu abierto a la verdad, que siempre es de Dios, dondequiera que se encuentre.

Pero la grandiosa labor realizada por Santo Tomás en el siglo XIII, y que permanece hasta nuestros días con su magisterio ejemplar de lo que debe ser el espíritu de la ciencia cristiana, no hubiera sido posible sin las aportaciones de las escuelas de traductores de España, poniendo a su disposición un material tan rico y de tan alta calidad como no se había conocido en Europa en todos los siglos de la Alta Edad Media. Es decir, que no es posible comprender la revolución doctrinal del siglo XIII sin tener en cuenta la labor de unos modestos eruditos españoles, que en el Toledo del siglo XII, llevaron a cabo la empresa de hacer retornar al Occidente las riquezas de la cultura griega, tanto tiempo ignoradas o perdidas, y que por caminos tan complicados e indirectos volvían a hacer empalmar la historia del pensamiento con los productos del genio helénico.

La Historia de la Filosofía nos tiene acostumbrados a estos vaivenes, que nos hacen hallar las conexiones más insospechadas entre movimientos aparentemente dispersos, pero entre los que latén vinculaciones que son las que

hacen que la Historia de la Filosofía no sea un rompecabezas ininteligible, sino un desarrollo en que los hechos se enlazan unos con otros con una lógica profunda, aunque a veces sea un poco difícil de descubrir ante una consideración superficial.

La verdad es que, aunque separados por profundas diferencias raciales, políticas, militares, religiosas e ideológicas, sin embargo, las relaciones e influencias entre el mundo cristiano y el musulmán fueron mucho más efectivas de lo que hasta no hace mucho tiempo se sospechaba. Por medio de las versiones de los cristianos sirios, los musulmanes se constituyeron en herederos de la enciclopedia científica griega. Y a su vez, por medio de las versiones de los traductores españoles, ya desde el siglo X, contribuyeron decisivamente a su recuperación por el Occidente.

Bástenos pues dejar asentado que, si la escolástica cristiana llegó en el París del siglo XIII a un grado tan alto de esplendor, es necesario no alvidar que una de sus principales determinantes fue la aportación hispano-musulmana de las escuelas de traductores en el siglo XII.

GUILLERMO FRAILE O. P.

De la Pontificia Universidad de Salamanca (España)

NOTAS Y COMENTARIOS

CORIOLANO ALBERINI — IN MEMORIAM

El 18 de octubre del presente año fallecía en Buenos Aires, donde siempre había vivido, uno de los representantes más auténticos y serios de la Filosofía de nuestro país: Coriolano Alberini. Había nacido el 27 de noviembre de 1886.

Desde su mocedad Alberini se consagró decidida y totalmente a la Filosofía —raro ejemplo entre nosotros, y más en su época— y a ella dedicó su inteligencia, raramente vigorosa y lúcida.

Supo comprender con hondura los sistemas y repensarlos con su propia meditación. Había tomado su tarea con seriedad, y, por eso mismo, se empeñó en acabar con los filósofos improvisados y superficiales, a los que fustigó con su crítica, no exenta de humor y a las veces de ironía.

Unía a sus profundos conocimientos y ampila erudición filosófica, la agilidad y brillo de su exposición y la plasticidad didáctica con que encaraba los pensamientos más sutiles: poseyó en grado eminente las condiciones que hicieron de él un verdadero maestro de la cátedra, a la que se consagró durante sus mejores años con la conciencia de su responsabilidad.

La figura de Alberini se agiganta aún más, si consideramos que la mayor parte de los filósofos de entonces, en nuestro país y en nuestra América, eran hombres que consagraban a la Filosofía los ocios de otras ocupaciones fundamentales.

En una palabra, por su inteligencia y por su formación y dedicación, Alberini fue un hombre de cultura extranjera; por eso tan estimado en Europa, sobre todo en Italia y en Alemania, donde fue galardonado con el título de doctor en Filosofía *honoris causa*.

Supo valorar la Filosofía y su significación en la vida universitaria y en la formación de la inteligencia. De ahí el denuedo con que defendió la existencia e importancia de la Facultad de Filosofía y Letras, a la que consagró sus mejores esfuerzos y a la que organizó, afianzó y desarrolló en un sentido de humanismo integral y espiritualista, en oposición al positivismo entonces reinante, procurando desterrar el sectarismo y la mediocridad.

A él también se debió en gran parte el éxito del Primer Congreso de Filosofía celebrado en la Argentina en 1949, y que sin duda por la abundancia

de sus comunicaciones, por la asistencia de las figuras más representativas del pensamiento filosófico de las figuras de Europa y América, y por la seriedad de su organización, ha sido, sin duda, hasta ahora el mejor Congreso de Filosofía celebrado en nuestro país y tal vez en América.

Todos estos méritos de sabiduría y de libertad de espíritu le valieron a Alberini el odio de los mediocres y de los sectarios, que se esforzaron en desconocerlo y, luego, ya enfermo y retirado, en silenciarlo.

Este amor sincero que Alberini profesó por la verdad en todas sus manifestaciones y la dedicación con que la buscó y reconoció sin sectarismos, donde quiera ella se encontrara —ejemplo de esta actitud fue la generosa acogida que brindó a Maritain en la Facultad de Filosofía y Letras en su visita a Buenos Aires—, lo fue acercando con los años más y más a la verdad total y, ciertos indicios de sus últimos días, nos han dejado con la certidumbre de que la encontró plenamente en Cristo.

Cabe al profesor Diego Pró, con su magnífico y amplio volumen sobre la vida y obra de Alberini, el mérito de haberlo valorado en sus múltiples aspectos de filósofo, de hombre de cultura y organizador, y de haberlo arrancado de este silencio injusto, precisamente pocos meses antes de su muerte (a).

Precisamente para poner de manifiesto el valor de esta nutrida vida consagrada a la Filosofía y al desarrollo de su estudio en la Argentina, según la obra de Pró, ha escrito estas páginas en forma de extensa carta que dirigiera al autor de dicho volumen nuestro ilustre colaborador Sisto Terán. Escritas antes de la muerte de Alberini, su publicación constituye el homenaje a Alberini de Sapientia y cuantos de un modo u otro tenemos una deuda de gratitud y de amistad con el ilustre filósofo desaparecido.

OCTAVIO N. DERISI

(a) CORIOLANO ALBERINI, por *Diego F. Pró*, Valles de los Huarpes, edición privada del autor, 541 pgs., 1960.

23 de Septiembre de 1960.

Sr. Profesor D. DIEGO F. PRÓ.
Alem N° 271

CIUDAD DE MENDOZA.

Muy estimado amigo:

Acabo de concluir la lectura de las quinientas cuarenta páginas de su "Coriolano Alberini", cuyo ejemplar recibí alborozado hace pocas semanas.

Lectura atenta, beneficiosa e incitante, pero por desgracia llevaba a cabo en instantes robados al necesario reposo y con frecuentes intervalos de abandono absoluto debido al cumplimiento de obligaciones imposterables. Por desgracia, digo, ya que una lectura así, demasiado fragmentada e interrumpida, conspira contra el mejor aprovechamiento, embaraza la percepción de interesantes conexiones que permiten profundizar ciertos temas abordados en diversas perspectivas, y, sobre todo, vuelve más difícil comunicar al autor las impresiones experimentadas y la sintética valoración de su esfuerzo.

Claro está que no me limitaré a esa lectura un tanto precipitada e "informal" como ahora se estila decir. Tendré siempre a la mano su "Coriolano

Alberini", porque estoy seguro que necesitaré consultar con frecuencia ese conjunto utilísimo de datos y noticias acerca de la vida superior del espíritu en nuestro país y ese verdadero arsenal de preciosas transcripciones de escritos de Alberini, para mí prácticamente inasequibles.

En efecto, cuando en 1934 entregué a las prensas mis "Aproximaciones a la doctrina tradicional", de Alberini sólo conocía su trabajo sobre "El Pragmatismo", que había leído en una biblioteca pública y del que gustoso tomé la confirmatoria nota 40 de la pág. 380; y únicamente poseía las dos comunicaciones incluidas en "Proceedings of the sixth international congress of philosophy", Harvard University, la segunda de las cuales cito en la nota 32 de la pág. 362, correspondiente al capítulo titulado "Filosofía y deporte", que con el seudónimo de Reginaldo de Luca había anticipado en 1928 en un suplemento dominical de "La Nación".

Durante los cinco lustros subsiguientes, fuera de la gran disertación inaugural del Primer Congreso Nacional de Filosofía ("Actas de Mendoza", tomo I), a la que Ud. le da en la bibliografía el adecuado título de "Orígenes de la educación filosófica en la Argentina", no pude conseguir de Alberini sino un recorte de "La Nación", con extractos del discurso (que Ud. declara todavía inédito) de presentación de Jacques Maritain, cuando éste habló en el año 1936, sobre "La metafísica de Bergson", en el aula magna de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. No se extrañará Ud. que todavía conserve el amarillento papel periodístico, si verifica lo que ha significado, en mi iniciación intelectual, el notable filósofo francés, con sólo revisar mi antes citado libro, cuyo primer capítulo, "Literatura y Filosofía" (que con el arriba mencionado seudónimo, apareció en 1927 en la Revista "Nosotros", la que un año después me publicó también el capítulo "Filosofía y Metáfora", anticipos que me valieron palabras muy estimulantes de Roberto F. Giusti) recuerda ya, abundantemente, al insigne filósofo.

Por lo demás, ese recorte reproduce párrafos magníficos de Alberini. Ante el temor de que aquél se me extravíe, permítame que los transcriba en esta amistosa carta que lleva camino de ser larga.

"Nada más justo para quien vive la libertad en función de los valores fundamentales del espíritu —dijo Alberini— que celebrar la actuación de Maritain en esta casa. Es uno de los tomistas más profundos de nuestra época, pero con manera propia. Su originalidad no está hecha de rarezas a costa del amor a la verdad. Difícil es, por cierto, ser demasiado original cuando se adopta una gran filosofía. Córrase el riesgo de convertirse en un epígono estéril o en un cultor más o menos industrioso del formalismo vacuo. La filosofía de Santo Tomás, como toda filosofía genial, es susceptible de nuevos desenvolvimientos, sin mengua del espíritu esencial, pues nunca se termina de revelar las implicancias profundas de una doctrina filosófica...

"Hay en Maritain un erudito, un crítico, un creador, un artista y un apóstol, a su manera. Todas estas cualidades brillan con suave austeridad en sus clases, conferencias y libros. Cuando habla da la impresión de que piensa para su conciencia, pero de súbito se acuerda que está hablando para el público. Nada concede a la indolencia o a los nervios de sus oyentes, pero en todo lo que dice hay un no sé qué de sagrada elocuencia íntima que cautiva aun a quien no puede seguir totalmente la clara complejidad de su pensamiento siempre cristiano, en el sentido más puro del término, y sabe expresarlo con una inflexión fonética tal, que nos trae el recuerdo de una frase de

Sainte-Beuve a propósito de la oratoria de Lacordaire: *On a toujours la voix de son esprit.*"

¡Cuántas otras cosas verdaderas, buenas y bellas no contendría la presentación inédita de Alberini! Es explicable, por la muestra reproducida, que Tomás D. Casares (según leo en la pág. 493 del libro de Ud.) dijese de ella que "la efusión de justicia con que (Alberini) rindió tributo a la calidad egregia del maestro (Maritain) es un ejemplo de nobleza intelectual que debe ser señalado".

Si tal es la penuria de mi biblioteca en lo concerniente a Alberini, se imaginará cuánto aprecio y agradezco la detallada biografía y las profusas y bien escogidas transcripciones de pasajes pertenecientes a trabajos tanto publicados como inéditos del filósofo argentino, que el libro de usted nos brinda para mostrarnos en un vasto cuadro el medio, el hombre, la obra y la influencia.

El medio: la Universidad de Buenos Aires y, en especial, su Facultad de Filosofía y Letras, de cuyo atribulado nacimiento y difícil desarrollo algo se me alcanzaba cuando en la pág. 70 de "Aproximaciones..." me refería a "un país como el nuestro, absorbido por actividades epidémicas y sujeto durante tantos años al yugo agobiador del positivismo, al punto de que la creación de su Facultad de Filosofía y Letras tuvo la virtud de provocar un estallido de protestas y burlas, testimonio de la más lamentable incomprensión". Pero gracias a usted encuentro ahora en cincuenta de las primeras páginas de su libro, relatado por menudo todo el proceso de su origen y crecimiento.

El hombre: Coriolano Alberini, primero en prolija biografía externa, desde que rapazuelo comenzó robando en la quinta de los Mitre (a quienes desagrávi más tarde colocando en el decanato un retrato del general humanista), hasta la ancianidad respetada y prestigiosa de los días que corren. Luego, en lo que es más fundamental e interesante: el perfil humano de Alberini, su retrato moral, las singularidades de su brillante personalidad.

Para grabar con hondura su recuerdo en mi memoria, agradeceríame detenerme un poco en lo que sobre este particular su libro me ha enseñado al recoger todo dato característico y al aprovechar "tal o cual escape autobiográfico" ("Actas de Mendoza", I, 72) que, según parece, no falta en los escritos de Alberini.

La grafología —conforme a la cita que usted inserta en la pág. 492—, analizando la letra de Alberini, habría dictaminado: "Una recia inteligencia, recia y flexible, y cultivada, puesta al servicio de una terrible voluntad. Audacia temeraria, tremenda ambición escondida."

¡Asombroso!, si es que tales conclusiones fueron dictadas exclusivamente por la grafología. En efecto, nadie puede negar la reciedumbre de la inteligencia de Alberini, encauzada hacia los más altos problemas filosóficos, que son el martirio y la gloria del espíritu humano. Ni tampoco su flexibilidad, que, acuciada por un interés universal e insaciable, fue ejercitada por su feliz poseedor, puede decirse que en todos los terrenos y en todas las etapas de su vida, desde que, estudiante secundario, a la luz de una lámpara de Kerosene devoraba el "Tratado elemental de Filosofía", de Pierre Janet, o frecuentaba, solitario, la biblioteca del viejo Colegio, cuyas riquezas bibliográficas no se dice si corrían parejas con la enorme longitud del silencioso recinto que la albergaba. En un homenaje a Alberini habría dicho Carmelo Bonet (pág. 138),

a este propósito, que el amor de aquél por la filosofía no le apartó nunca ni de las letras ni de las ciencias inferiores, ni le impidió recorrerlo todo “con curiosidad infatigable”.

En cuanto a la voluntad, parece haber acertado asimismo el análisis grafológico, ya que su libro nos describe a Alberini también como “un gran temperamento para la acción”, como un eficaz organizador y como un realizador afortunado —en el orden universitario, naturalmente— de planes bien trazados.

Y por lo que atañe a la supuesta “tremenda ambición escondida”, Alberini debió de ocultarla tan bien que no recuerda haber encontrado en el voluminoso libro que usted le dedica, vestigios confirmatorios de lo que el apóstol Pablo llama *inanis gloriae cupiditas* y de lo que Tomás de Aquino define como *inordinatus appetitus honoris*...

El “hombre” está por usted retratado también en todas las posturas que abraza la dedicatoria de Ortega y Gasset transcrita en la pág. 489: “A Coroliano Alberini, amigo, compañero de meditaciones. Pius, largus atque facetus.”

Pius, que ciertamente en el caso de Alberini no se puede traducir por “genio suave”, ni menos por “piadoso, devoto, religioso”, es vertido en la pág. 513 por “generoso”. Considero que más exacto sería hacerlo por *humano*, esto es, por persona a quien nada de lo que toca a la humanidad le es indiferente, según el conocido verso de Terencio.

Largus se traduce en su libro por “*amplio*”. En cambio, aquí sí que yo pondría *generoso*, porque “largueza” es más bien sinónimo de “liberalidad” o “desprendimiento”.

Con relación a *facetus* estamos de acuerdo: usted pone “*burlón*”, que se aproxima mucho a “*jovial*” o a “*chistoso*”, igualmente utilizables, así como en México se emplea “*faceto*”. Pensé por un momento que Ortega se quedó un poco corto con este calificativo más bien amable, que no envuelve malignidad alguna. Porque el libro de usted recoge por doquier y hasta incluye un centón de “alberinadas” —rastreadas en diarios, apuntes de clases, discursos, conferencias, trabajos escritos y recuerdos personales de algunos contemporáneos—, que ciertamente no todas son meros inofensivos chistes, puros donaires gentiles. Parecióme que a veces la abeja filosófica, luego de elaborar en el aula la miel de la doctrina, picaba demasiado fuerte al volar por los corredores... Sin embargo, Ortega advinó lo que Bonet afirma, o sea que, “en lo interno de este Alberini de los epigramas y de la sonrisa guiñada, existe un hombre serio y un corazón bien puesto”, lo que no tiene por qué no ser así, pero que me alegra vivamente que me lo digan los que bien le conocen.

Pasando ahora del “hombre” a la “obra”, cabe distinguir la obra escrita de la del profesor y de la del organizador universitario.

En cuanto a la primera, para mí —insisto— su libro me resulta un instrumento enteramente imprescindible, puesto que carezco de la casi totalidad de las publicaciones de Alberini, y son para mí escasas, por no decir nulas, las posibilidades de conseguirlas. En toda ocasión, por lo tanto, en que mis lecturas o estudios me conduzcan a los temas tratados por él (introducción a la filosofía e historia de la misma en la Argentina, epistemología, axiología y metafísica), tendré que recurrir a la tercera parte —la capital— de su libro, y lo haré en la seguridad de contar con un guía seguro, con un expositor fiel y explícito, que deja hablar, lo más posible, al propio Alberini.

Me perdonará usted que, omitiendo algunas inevitables discrepancias, le exprese el placer con que en la obra de Alberini, tal cual me la hace conocer su libro, he podido comprobar —o por lo menos inferir de sus transcripciones

y comentarios— no pocas coincidencias con ideas que siempre me fueron caras y que principalmente defendí en “Aproximaciones a la doctrina tradicional” y en “Superioridad de la filosofía sobre las demás disciplinas humanas, desde el punto de vista de la ciencia misma”, trabajo éste que desarrolla una parte de la conferencia sobre “Universidad y Filosofía” que pronuncié en nuestra Sociedad Sarmiento el 28 de agosto de 1940, durante la Segunda Asamblea Federal de Centros Universitarios de Acción Católica. Veamos, a continuación, algunos ejemplos.

Escribí mis “Aproximaciones...” —como lo digo en las breves palabras proemiales—, siguiendo el primero de los consejos para adquirir el tesoro de la ciencia, atribuidos a Santo Tomás: *Ut per rivulos, non statim, in mare eligas introire*. Usted recuerda (pág. 326) que tal era el método de iniciación filosófica que para con sus alumnos seguía Alberini, adhiriéndose precisamente a la exhortación del Aquinate: “Buscar entrar al mar, no directamente, sino por los arroyuelos, porque se debe ir de lo más fácil a lo más difícil. Este es, pues, mi consejo y mi instrucción.”

Recordando un famoso dilema aristotélico, según el cual de todas maneras hay que filosofar, y convencido de que por esencia el hombre es un animal metafísico y que por tanto jamás se conseguirá “raer de la mente humana su dimensión filosofante”, ni nunca podremos —como escribe Ortega— “renunciar a la inquietud de las últimas verdades”, sostuve en el primer capítulo de “Aproximaciones...” la posibilidad de encontrar un contenido filosófico subyacente en las bellas letras, con particularidad en las obras de crítica literaria. Me complace saber por su libro (pág. 327) que para Alberini, igualmente, “la filosofía y el pensamiento metafísico son consubstanciales con la naturaleza humana”; o, como lo dijo en el discurso de Mendoza, que “el hombre, por ser autoconsciente, está, en términos fatales, obligado a filosofar, bien o mal, en forma técnica o diletante”, sin que se pueda reprimir la reflexión filosófica, ni renegar de la filosofía, porque ello ya es “una manera de practicarla”, de suerte que no ha de extrañarnos que la literatura, aunque no exhiba rigor lógico, “no por ello deja de estar cargada de filosofía”, como tampoco debe sorprendernos que existan muchas obras de crítica literaria “muy dignas de ser examinadas desde el ángulo filosófico” (pág. 328), lo que nuestro filósofo hizo, en una lección inédita de 1943, con la “Storia della Letteratura Italiana”, de Francisco de Sanctis.

Atraen toda mi simpatía los denodados esfuerzos de Alberini para hacer valorar debidamente al puro saber especulativo en un mundo abrumado por los embates de un “practicismo” despreciable. Me entusiasma su concepción de la Universidad como “hogar de los supremos valores del espíritu, vale decir, libre del entorpecimiento pragmatista” (pág. 158), y donde la evidencia de su beneficio resplandezca con “el propio silencio de la luz”, según la bella imagen de Lugones que recoge Alberini (pág. 168). Ganan mi plena adhesión las citas que usted hace del trabajo inédito de 1928: “La reforma universitaria y la Facultad de Filosofía y Letras”, transcripciones en las que Alberini protesta contra la vieja Universidad que “tuvo de la ciencia un sentimiento fundamentalmente utilitario”; que “sólo fue profesional y técnica”, limitándose “a cultivar un vago pragmatismo, pues la riqueza del país florecía con el trabajo y el capital extranjeros” (pág. 155); y concluye que hay “en el libre pensar puro una enorme e insospechada virtualidad pragmática, los espíritus de potente vocación especulativa parecen vivir en los más altos picos del pensamiento, a veces entre nubes. Pero —añade—, de cuando en cuando, desde la

cumbre invisible cae al valle de la rutina una piedra que los hombres pragmáticos cincelan con mano práctica para la reforma física y moral del mundo” (pág. 162).

Con este motivo repasé mis olvidadas páginas del capítulo II de “Aproximaciones...”, destinadas a considerar el soberano desinterés de las ciencias especulativas, *non ad utilitatem inventae, sed propter ipsum scire* (66-76); y las del muy posterior trabajo sobre la “Superioridad *ratione libertatis* de la filosofía” (279-319). Esa relectura me confirmó cuán cerca estaban —sin saberlo entonces— las ideas allí expuestas con las profesadas por Alberini. Así, en la pág. 68 del mencionado capítulo III (que anticipé —repito— en un suplemento dominical de “La Nación”), luego de reproducir un hermoso párrafo de Maritain, cuando por cierto no se habían fabricado los aviones a retropropulsión, dije: “Una portentosa maravilla es ir de Buenos Aires a París en tres o cuatro jornadas aéreas; pero el progreso técnico no resiste a la comparación con un perfeccionamiento moral o espiritual, ni generalmente vale lo que el alumbramiento, en el arte, de una verdadera obra maestra”; y en la pág. 70, al sustentar que “todo estrecho y rastrero utilitarismo seca la fuente de los inventos prácticos y, a la postre, se torna suicida”, añadí: “Hagámosle comprender (al detractor de la ciencia pura) que los progresos mecánicos más notables, que las más admiradas y audaces conquistas de la industria, no habrían podido hacer su magnífica aparición si no les hubiera precedido —tal vez algunos siglos antes— el esfuerzo “deportivo” de sabios trabajados por la mera sed de saber. Que el acaudalado negociante que llena parte de sus dilatados ocios surcando el océano en las feéricas (disculpe el difundido galicismo) “ciudades flotantes”, recuerde lo que el arte de la navegación debe a las puras especulaciones de los geómetras griegos sobre las secciones cónicas; y que, si un cálculo exacto de la posición o un entrecortado S.O.S. conducido presurosamente por las aldas ondas hertzianas le preserva del pavoroso naufragio, bendiga reconocido a la noble y desinteresada teoría.” (En este momento me viene a la memoria un pasaje concordante de Alberini, en contra de los que incurren en el pecado de “profunda ingratitud hacia el libre espíritu teórico”. Lo da usted en la pág. 220 y dice así: “no hay práctica progresista sino se la concibe como una de las tantas posibilidades pragmáticas del impulso teórico. Si se hipertrofia el sentimiento de lo útil a costa del puro sentimiento científico, filosófico o humanista, se corre el riesgo de enervar el progreso de la misma técnica utilitaria, profesional o social”).

Otra coincidencia fundamental —será el último ejemplo— que no quiero omitir, es la de nuestra común enemiga para con el positivismo y el pragmatismo, a su turno adversarios ambos de la filosofía, que tantos daños causaron en la evolución intelectual de nuestro país.

Su libro destaca con justicia el papel de primer orden que en la lucha antipositivista desempeñó Alberini, al combatir reciamente a ese “materialismo vergonzante”, a ese antagonista “de la misma ciencia”, que “erige la estrechez mental en principio filosófico”, que “mata el sentido de los problemas” y “no cultiva (las) inquietudes” que son “fermento de superación” (pág. 85). Mis “Aproximaciones...” rebeláronse también contra “la actitud mutiladora del positivista”, que “contentándose con la observación y el enlace experimental de los fenómenos”, renuncia a investigar los problemas superiores y se resigna a dejar sin respuesta alguna a las “preguntas finales que rebasan los límites de la ciencia experimental” (pág. 276), cerrando los ojos a la existencia de realidades espirituales y negando “la posibilidad de un conocimiento analógico —imperfecto, sin duda, pero cierto y fecundo— de las mismas” (pág. 336).

No menor rigor ejerció Alberini contra el pragmatismo, al que caracterizó de escepticismo absoluto —salvo para la acción— y de filosofía de la consolación, que, sin embargo, ni mueve ni consuela (pág. 498); y sobre el cual ya en 1910 escribió esta vigorosa impugnación que reproduce en “Aproximaciones...”: “Lo que conviene a unos perjudica a otros, de modo que habrán tantas verdades como intereses hayan. Si hubiera una sola utilidad habría una sola verdad; pero el quid del problema está precisamente en la abundancia de utilidades discrepantes. Por eso el pragmatismo carece de un criterio de verdad, pues desconoce el principio de contradicción al postular la pluralidad de verdades. Y a la postre, resulta un intelectualismo contradictorio, amén de ser esencialmente amoral.” En mi citado libro pueden verse, sobre crítica implacable del pragmatismo, las págs. 197-199 y en especial las págs. 210-213, donde establezco que es “una filosofía que se destruye a sí misma”, que “se mueve evidentemente dentro de un círculo vicioso”, que “no respeta la ley primordial de no contradicción”, que al identificar la verdad con la utilidad conduce al postulado de Protágoras, que hace del hombre la medida de todas las cosas, que, en síntesis, es “filosofía no de filósofos, sino, a lo sumo, filosofía para los incapaces de tener ninguna, según dice con fundada severidad Ortega y Gasset”...

Es hora ya de que diga algunas palabras sobre lo mucho que aprendí en su libro acerca de la obra de Alberini, no ya escrita, sino docente y como organizador y animador universitario. Usted procura explicarnos que, en realidad, ella fue la más absorbente, continua e importante de los más proficuos años de su existencia.

Vivió sin duda Alberini, durante esos fecundos años, consagrado —casi exclusivamente— a la cátedra, con una devoción ejemplar y verdaderamente extraordinaria. La enseñanza —comenta usted— fue su “vocación por sobre todas las cosas”, la “dimensión central de su vida” (pág. 171). El propio maestro lo ha recalcado en ocasiones memorables. Cuando en 1939 el Senado Académico de la ilustre Universidad de Leipzig le otorgó el título de doctor honoris causa, Alberini declaró ser “profesor y nada más que profesor, en un país donde es poca cosa ser profesor, lo cual si bien se mira es motivo para empeñarse en serlo, porque ello prueba que hay mucho que enseñar”. En el merecidísimo homenaje que se le rindió en 1940 al dejar el decanato de la Facultad de Filosofía y Letras, Alberini insistió: “Porque me es siempre grato estar entre alumnos, ya que ése es mi mundo natural...” Casi está de más decir qué estupendo profesor resultó Alberini al consagrar con ahínco sin igual, sus privilegiadas dotes personales a una tan firme y acendrada vocación. Pero me resisto a no registrar sobre el particular siquiera algunos hechos ilustrativos y ciertos fidedignos testimonios.

Infórmanos usted en la pág. 170 que en 1918 Alberini inicia su carrera docente en Buenos Aires como profesor adjunto de psicología, haciéndose cargo también, dos años más tarde, de la cátedra de Introducción a la Filosofía, que —como bien observa Casares— “puede tener una función decisiva en la formación mental de los alumnos” (pág. 498). Desde 1923 profesa asimismo Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Humanidades de La Plata. Con bien merecidos puntos de admiración lacónicamente exclama usted en la pág. 174: “¡Dos mil alumnos asistían a sus clases en las dos universidades!”

Busca provocar en sus discípulos la inquietud metafísica. Lejos de intentar imponerles la autoridad magistral, les fomenta la libertad intelectual. “Le interesaba —escribe usted en la pág. 172— que los estudiantes fueran ellos mismos

y no repetidores, remedos o calcos de su enseñanza. Nada de discipulados retóricos. Los alumnos van a sus clases a cultivar su personalidad... Estimulaba el maestro el espíritu crítico y autocrítico, sin el cual no hay filosofía auténtica y plena. Estaba convencido de que la erudición por la erudición misma no sirve para nada en filosofía. El espíritu filosófico es espíritu pensante, es decir, espíritu que vive, distingue, integra, juzga, selecciona, escoge, rechaza." La estructura de sus lecciones era generalmente la siguiente: "exposición de doctrina, ubicación histórica, crítica afirmativa y negativa y, por último, personalidad del filósofo" (pág. 177). Daba una visión de conjunto, una visión analítica y una visión sintética. Y todo ello lo hacía con esa "enérgica claridad" que le elogiaba Lugones, y sin perder "el culto de la sobriedad y la gracia latina", según la recomendación del mismo Alberini, quien desconfiaba algún tanto —son sus palabras— del "filosofismo catedrático tudesco pasado por Madrid y transmitido por Indoamérica", y prefería que la filosofía alemana nos arribase "a través de la crítica francesa, italiana e inglesa" (página 191). Por cierto que la claridad que el maestro propugnaba, no era una claridad superficial, chirle. "El estilo filosófico —decía en un ensayo inédito de 1936— debe ser claro, sí, pero no con claridad periférica... El estilo filosófico debe ser como el aceite puro de oliva gálicamente refinado: diáfano, cristalino y sustancioso" (pág. 333). Y añadía esta frase que llega lejos y hondo, a la que presto cordial adhesión: "la claridad es también una virtud moral, pues la verdad supone la rectitud de la conciencia". En el discurso inaugural del Congreso de Mendoza, Alberini defendió nuevamente la claridad filosófica con estas palabras de irrefutable sentido común, sazonadas con una pizca de genuino humorismo: "El profesor debe hablar más claro que el filósofo expuesto, sino ¿para qué sirve un profesor? Cuando éste es menos transparente que un autor, entonces su cerebro se parece a una esponja vieja: absorbe el agua clara y la devuelve turbia. ¡Qué no sería cuando la misma fuente original es bastante turbia!"

A fe que no nos extraña que un profesor de los quilates que por lo expuesto pueden adivinarse, fuese saludado por el R. P. Gillet —más tarde general de la Orden Dominicana y arzobispo titular de Nicea—, le saludase como uno de los maestros que más honraban a la Universidad de Buenos Aires; y que de él dijese Einstein: "Este hombre mantendría su posición en cualquier parte del mundo" (pág. 514).

En el varias veces citado discurso de 1949, escapósele a Coriolano Alberini, sin ambages ni falsa modestia, esta apreciación autobiográfica: "he vivido en la Facultad de Filosofía durante cuarenta años, dedicado completamente a la transformación intelectual y física de la ya vieja casa de humanidades". En su brevedad, es lo mismo que había dicho antes un testigo calificado, Alfredo Franceschi: "Coriolano Alberini es el constructor de lo que podría llamarse la nueva Facultad de Filosofía y Letras. Sobre la base del esfuerzo tesonero y altamente inspirado de aquellos grandes varones que fueron Norberto Piñero, Rodolfo Rivarola, Nicolás Matienzo y otros más, Coriolano Alberini ha impreso a nuestra Facultad su espíritu actual, concorde con el del naciente siglo, y además su estructura legal y orgánica y aun su éxito y su auténtica vitalidad" (pág. 496). Por su parte, usted ejemplifica en la pág. 102: "Coriolano Alberini, con su gran temperamento para la acción, encaró la solución de tres cuestiones que afligían a la Facultad: la de los edificios, y la instalación de antiguos y nuevos edificios, la del reconocimiento de los títulos por ella otorgados y la del presupuesto."

Naturalmente que, más que la transformación "física" de la Facultad, me impresiona la transformación "intelectual" —invisible a los ojos corporales pero no por ello menos profunda y valiosa— de la que Alberini fue el gran promotor con su "lirismo de la verdad" y su aversión al "profesionalismo", al "politicismo" y al anticientífico "especialismo"; con sus afanes culturales renovadores y su aprecio de las humanidades clásicas sin una seria dosis de las cuales no concebía la auténtica vida universitaria (pág. 75); con su idea de la Universidad que según él y con razón "fue una creación de la escolástica, es decir, de una filosofía" y que no puede dejar de ser "el órgano de una concepción general del mundo y de la vida" (pág. 221), con "especial referencia al sentido y valor de la existencia humana" (pág. 329)...

Después de todo cuanto anteriormente extraigo de su libro sobre el medio, la persona y la obra de Alberini, huelgan mayores comentarios acerca de su influencia en la evolución intelectual argentina, influencia que asume, sin discusión posible, considerables proporciones. Para dar una idea de éstas, me serviré de una cita tomada a un juicio de 1940, perteneciente al P. Leonardo Castellani (pág. 496), y otra a usted (pág. 170). Dice la primera: "¿A qué se debe este mayor decoro y pudor delante de la Filosofía, visible en la joven marejada intelectual argentina? Indudablemente, ante todo al natural adelanto cultural del país; pero seguramente se debe en gran parte a la joven Facultad de Filosofía y Letras (con todos sus conocidos supervoceados defectos) y a su decano el doctor Coriolano Alberini. Con su trabajo de crítica cortante y constante, y con su severo magisterio, Alberini ha hecho obra sana y desinfectante en la vida intelectual argentina, no por oscura (?) menos valiosa". Expresa la segunda: "Durante veinticinco años se mantiene (Alberini) en el centro de la docencia argentina, a tal punto que es una figura que hay que aceptar, rechazar o semiaceptar a orillas del Plata, pero que no puede desconocer quien se dedique a los estudios filosóficos en estas latitudes".

Aunque esté cerrado ya mi periplo alrededor de tan excepcional figura, no pienso excluir todavía esta prolongada epístola, sin dar a Ud. una explicación necesaria, y sin formular a la postre dos vivos anhelos.

¿Para qué, en estas muchas carillas (recargadas de frases intercalares con el propósito de introducir mayor substancia en menor espacio), haber repetido al autor —muchas veces con sus mismas palabras— tantas cosas que están en su libro y que él las sabe mejor que yo? —sencillamente, en primer término, para demostrarle mi gratitud por el obsequio: pocas cosas debieran ser más retributivas para el escritor, que el comprobar que el destinatario de su regalo, lejos de arrumbar el libro (conducta, por desgracia, harto frecuente), lo gozó de cabo a cabo, de suerte que la siembra fue fructífera a su respecto; y, en segundo término, para atesorar el provecho, reservando a la mano (de ahí el fastidioso señalamiento de las páginas), siquiera algunas piezas que pudiera tener ocasión ulterior de utilizar.

El primer anhelo es el de que por lo menos la parte más valiosa de la obra escrita de Coriolano Alberini, cese cuanto antes de hallarse relegada en el limbo de lo inédito o de lo prácticamente inasequible.

En lo atinente al escribir y al publicar, con especialidad en los dominios de la filosofía, Alberini ofrecería una doctrina bastante definida. Valiéndome de los datos por usted suministrados, procuraré sintetizarla, confrontándola con la mía y expresando simultáneamente mi conformidad o reparos en sus diversos puntos.

Siempre creí y sostuve que es imperdonable borrajear, escribir por escribir, salga lo que saliere; y que sólo resulta lícito entregarse a tan delicado

menester, cuando se está henchido de un tema, y se lo ha madurado solícitamente durante todo el tiempo necesario. No me quejo, pues, de que Alberini “fustigara lo que llamaba la grafomanía” (pág. 178); y admito de buen grado que la ética intelectual exige que antes de llenar planas hay que “hacer tres cosas: estudiar, estudiar, estudiar” (pág. 180). Es más; me cuesta compartir la bondad inusitada del maestro cuando a renglón seguido añade: “De puro tolerante, concedo que hasta con una...”

Si la severidad ha de gobernar el escribir, con mucha mayor razón ha de regir el publicar. Ésto lo sostengo, no por “desapego al papel impreso” (pág. 178), sino antes bien por respeto al mismo, el que sólo debiera contener aquello que exhiba alguna calidad realmente apreciable. Y aun en el caso de que alcanzara ese nivel mínimo, no digo que tenga derecho a ser recogido en libro, el trabajo puramente de ocasión o de encargo, cualquier discurso de circunstancia, ni menos la correspondencia intercambiada —aun sobre asuntos de interés general— sin el propósito previsto de su publicación, aprobado por ambos corresponsales. Inclusive admito que no se entreguen a la imprenta los escritos mayores que su autor, por no estar satisfecho todavía, mantiene en la forja, pendiente de la última mano... que muchas veces nunca llega. Pero en cambio presumo que ha de ser excesivo el rigor con que a sí mismo se trata Alberini, de quien usted señala (pág. 178) como rasgo característico, “la indiferencia hacia sus propios trabajos, que muchas veces ha declarado que no le merecen estimación y que son, sin embargo, apreciados públicamente por consagrados filósofos europeos”.

Con lo que ya me atrevo a disentir francamente (quizás por ignorancia del contexto), es con algunas ideas que Alberini sustenta en la larga transcripción de las págs. 178-179, la que no sé de cuál de sus trabajos proviene.

Nos introduce usted al pensamiento del maestro sobre el particular, diciéndonos que, “según Alberini la filosofía hay que cultivarla privadamente y no para escribirla; y lo epiloga —a mi juicio, con acierto— apuntando que hay en la actitud de Alberini “un fondo de socratismo y un sentido aristocrático de la filosofía. Alude usted seguramente a las reflexiones de Sócrates en el “Fedro”, donde, luego de plantearse la pregunta acerca de qué nos vuelve más aceptos a los ojos de la divinidad, si los discursos escritos o los hablados, se pronuncia abiertamente a favor de estos últimos y condena inmisericorde a los primeros. A éstos —arguye Sócrates— se les atribuye todo lo contrario de sus efectos verdaderos: dan sólo la sombra de la ciencia, un vano simulacro, no la ciencia misma; al leerlos creemos que piensan, pero si les pedimos algunas explicaciones, guardan un grave silencio, son como las pinturas, mudos; la escritura es un auxilio material y extraño que desacostumbra al espíritu del esfuerzo interior; “lo que una vez está escrito, rueda de mano en mano, pasando de los que entienden la materia a aquellos para quienes no ha sido escrita la obra, y no sabiendo, por consiguiente, ni con quién debe hablar, ni con quién debe callarse”. En tanto que los discursos hablados, son vivos y animados; saben defenderse por sí mismos y defender al que los ha pronunciado; residen en el espíritu del que está en la posesión de la verdad, y se adecúan al que ha de recibirlos, fuera de que suponen la participación activa del oyente, desde que en cada una de las etapas de la investigación, no se puede avanzar sino por el acuerdo de los interlocutores; y, auxiliados por la dialéctica, en vez de ser estériles, germinan con esplendidez en las almas escogidas, inmortalizando la semilla de la ciencia.

No es éste el lugar ni el tiempo de dialogar con el filósofo ateniense. Sin desconocer las partículas que hay de razonable en algunas de las afirmaciones

socráticas (porción aceptable que de ningún modo vale para fundar una condenación absoluta de la "lolografía"), básteme decir que la tesis de que la filosofía no debe cultivarse "para escribirla", suena muy extrañamente después de varios milenios de filosofía "escrita", máxime en boca de quien, como Alberini, "a través de toda la vida fue reuniendo una de las bibliotecas filosóficas más importantes (¡10.000 volúmenes!) del país, bien nutrida con los clásicos de todas las épocas y los comentaristas y críticos más autorizados" (pág. 191).

"Es inútil buscar la inmortalidad", dice Alberini, y añade: "La nombradía, así la cultive el hombre más genial, es fatalmente interina". Concedámosle —no cuesta admitirlo— que sea imposible conseguir la "inmortalidad terrestres"; más todavía: digamos que es absolutamente vano el deseo que alienta todo auténtico escritor, el de que su obra —como expresaba poco ha Julián Marías— quede convertida en "una parcela perdurable de su país"; aun así, es manifiesto que se escribe y publican libros de filosofía, también y principalmente para atender un poderoso llamado interior, para cumplir con una vocación insobornable, entre las más altas de todas.

Mientras se produce el inevitable olvido que pronostica Alberini para más tarde o más temprano (a veces bastante tarde, y si no que se contemple, por ejemplo, a la estrella de Aristóteles refulgiendo todavía con brillo extraordinario, después de cuatro mil años, en la por tantos conceptos tenebrosa edad atómica), puede el filósofo con sus obras escritas hacer un bien inmenso a la siempre atribulada humanidad, ya que nada es más precioso que la dádiva de la verdad y puesto que son las ideas las que en el fondo conducen al mundo.

"Lo único correcto y serio —insiste Alberini— es trabajar para la propia conciencia". Exactísimo. Ningún filósofo que se merezca el nombre de tal, podría proceder de modo distinto. Pero, en habiéndolo hecho ¿por qué privar a otros muchos que aprovechen los resultados de este laudable y puro esfuerzo, renunciando al incalculable poder multiplicador de la imprenta? El propio Alberini agrega: "Nuestra obra, o sea todo el bien que hagamos, él sí será inmortal. La obra buena provoca otras obras buenas y así al infinito". Si permanece oculta y desconocida, y muere irremediabilmente con su autor ¿cómo la obra buena podrá provocar otras innumerables obras buenas?

Repito que estoy completamente de acuerdo con que no ha de recogerse el libro destinado a una circulación sin restricciones, nada que carezca de méritos positivos; nada que sea mera repetición de lo que otros ya escribieron seguramente mejor que el que sólo persigue los oropeles de una inconsistente notoriedad; nada que verse sobre materias triviales o efímeras; ni lo que el autor considere no acabado todavía. Mas no caería en ninguno de esos casos, una bien realizada selección de los trabajos de Alberini, sean inéditos, sean impresos en publicaciones inhallables. No sería quizás tal selección, la gran obra escrita que sus amigos le incitaban a producir (Carmelo Bonet, pág. 526); pero inquestionablemente constituiría una magnífica muestra del pensamiento filosófico argentino, si he de fundarme no sólo en lo poco que de él conozco, sino más bien en afirmaciones de usted como las que siguen: "La labor docente de Alberini iba acompañada de publicaciones intermitentes y vigorosas. No escribía por escribir. Sus artículos y monografías le salían de la sangre y reflejaban no sólo su pensamiento, su estilo, su habla, sino el hombre total" (pág. 184); "No cabe duda que esos trabajos tienen frescura perenne, seguridad y hondura de juicios, diáfana exactitud de lenguaje. No llevan prejuicios dentro de sí ni la transitoriedad de los estudios de segunda mano" (pág. 318); etcétera.

Llego, por fin, a mi segundo voto: que su valioso "Coriolano Alberini" tampoco sea para deleite y provecho exclusivo de unos cuantos privilegiados. Leo al final de su prólogo: "Este libro aparece en edición privada y su publicación queda prohibida para siempre, aun después de mis días". ¡Válgame Dios! ¿por qué? Únicamente justificaría esta circulación limitada actual, si usted tuviera en vista completar, perfeccionar o refundir su importante estudio, en una próxima edición definitiva del mismo. De no ser así (nada me permite pensar que lo sea) y de no cambiar usted su determinación, me felicitaría una vez más de haber tenido la suerte de que el autor me distinguiese con su amistad intelectual. Sin esa favorable casualidad, nunca habría aprendido lo mucho que ahora sé del gran maestro argentino.

Créame de usted su sincero y reconocido amigo.

SIXTO TERÁN

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* Comenzar un *Boletín* con el *Teeteto*¹ es, sin duda, una magnífica obertura. La aparición del joven matemático Teeteto y la incoercible curiosidad de Sócrates dan lugar a esta obra maestra y ejemplo típico de la mayéutica socrática. A su través se aprecia un Platón que, preocupado por la peligrosa doctrina del hombre-medida de Protágoras, no vacila en examinar desde sus principios el problema del conocimiento. Pero no es el caso de extenderse en el análisis del diálogo en una nota bibliográfica; nuevamente J. A. Míguez nos brinda una versión con las estimables cualidades que reconocieramos en nuestro comentarios a *La República* (SAPIENTIA, 1960, XV, 152). Dos errores se han de salvar en la próxima edición: en p. 150 (184 e) se ha repetido una línea y la anterior no está completa; en p. 215 (204 c), donde dice "o tres y cinco y uno", debe leerse "o tres y dos y uno".

* La obra de Paolo Straneo² no es una historia más de la física, con su secuencia de fechas, nombres y experiencias: aquí fechas y nombres son, en cierto sentido, secundarios; y las experiencias se aprecian en cuanto dicen de una directa relación con el desarrollo de las grandes ideas, de las teorías que ha conducido a la física hasta su admirable expansión actual.

En tres partes articula Straneo su obra. En la primera, "La física en la civilización antigua", se ocupa —lógicamente— de los antecedentes astronómicos caldeos y egipcios (calendarios), para pasar luego al "milagro griego", con las escuelas jónica y pitagórica, y la posterior consideración del período sistemático de la filosofía helénica con los grandes nombres de Parménides, Heráclito, Demócrito, y los "sidera maiora", Platón y Aristóteles, hasta alcanzar el período alejandrino-romano. Dos observaciones a esta primera parte, positiva una, negativa la otra. Interesado el autor en las teorías físicas, su posición ha de ser antropocéntrica, con toda razón; pero más aún, de un antropocentrismo

1) PLATÓN: *Teeteto o de la ciencia*, Ed. Aguilar, Bca. Iniciación Filosófica, Buenos Aires, 1960. Versión de J. A. Míguez.

2) P. STRANEO: *Le teorie della fisica nel loro sviluppo storico*, Ed. Morcelliana, col. "Guida di Cultura", Brescia, 1959.

realista y no simplemente intelectualista o racionalista; de allí que no parta de las primeras sistematizaciones griegas ni aún de los primeros conocimientos científicos de la civilización mesopotámica: su *humanismo* le lleva a considerar la estructura social y los sucesos histórico-políticos que condicionan fuertemente la actividad del hombre primitivo. Luego comenzará Straneo con breves notas acerca de la organización estatal antigua (tribu, ciudad-estado, imperio) y sus problemas físicos (fenómenos meteorológicos, calendarios), señalando su tratamiento asistemático (con la notable excepción de la astronomía). Y junto a este aspecto laudable, la crítica. Es evidente que Straneo no llega a captar en su profundidad el problema del “movimiento de proyectiles” tal como lo planteara Aristóteles, y la solución que con la teoría del *impetus* le diera la escolástica (Buridan): que deseche la solución aristotélica, de acuerdo; pero que junto con ella lo haga con la necesidad de una causa que dé razón del mantenimiento del movimiento considerándola como “dañoso dogma metafísico” impuesto por el Estagirita, nos resulta inaceptable: la actualización continua que es el movimiento local ha menester de una causa continuamente actuante; pero esto no es del dominio del físico, como no lo es *el* movimiento.

En la segunda parte, abarcando desde la aparición e influencia de la civilización árabe hasta fines del siglo XIX, desarrolla el autor especialmente lo que se ha llamado “la física clásica”. Aparecen aquí —luego de una rápida revisión de las influencias arábigas, el nacimiento de la *Universitas* y las tentativas de sistematización de la escolástica de los siglos XIV-XVI— los grandes nombres de Leonardo, Copérnico, Kepler, etcétera, para desembocar en la obra fundamental de Galileo primero, y luego en la portentosa sistematización newtoniana. Acaba esta parte con las teorías ópticas (Huygens, Newton, Fresnel) y eléctricas (paso de la física mecanicista a la física del campo), así como con los trabajos fundamentales de la termodinámica. Los estudios de Planck (radiación del “cuerpo negro”) y la experiencia de Michelson establecerán el puente con la sección siguiente (en p. 230, línea 28, donde dice “pressione costante” debe leerse “volume costante”).

En la tercera y última parte se ocupa Straneo de las doctrinas modernas, esto es, de las teorías relativista y cuántica, muy bien expuestas ambas. En la teoría relativista aparece más claramente aún la prudencia del autor: frente a algunas de las “paradojas” relativistas, es notable su reacción, especialmente en su crítica al espacio-tiempo de Minkowski (“...lasciò libero freno alla sua astratta fantasia”), así como a la célebre “paradoja de los mellizos”. Anotemos de paso que las experiencias de Perrin (p. 386) sobre el movimiento browniano no probaron ni prueban la existencia real de átomos, contra cuanto se sostiene habitualmente.

Una conclusión general, así como las bibliografías general y especiales a cada *Parte* (debidas éstas a R. Masi), completan este recomendable volumen.

* La ciencia medieval sigue siendo motivo de interés, derrumbado ya el mito de oscurantismo que se le asignara en tiempos o ambientes más ignorantes. Y junto a los trabajos eruditos (Duhem, Maier, Koyré, Clagett), es bueno disponer de alguno más breve y accesible, por consiguiente, al lector no especializado. Ésa es precisamente la tarea del P. Weisheipl³: presentar en escasas 90 pequeñas páginas un esquema apretado del desarrollo de la teoría física en la Edad Media. Arrancando desde la temprana Edad Media llega, en bien docu-

3) J. A. WEISHEIPL, O. P., *The development of physical theory in the Middle Ages*, Sheed and Ward, “Newman History and Philosophy of Science Series”, London, 1959.

mentada exposición, hasta Galileo y su fundación *oficial* de la físico-matemática, la nueva ciencia que será estructurada en toda su plenitud por Newton. No obstante lo denso del volumen, en ningún momento se hace pesada su lectura; muy al contrario: el principiante o el simple lector culto, verá abierto un panorama tal vez bastante distinto al acostumbrado y no será raro que quiera recurrir, a modo de ampliación, a alguna de las bien escogidas obras que cita el autor en su bibliografía final.

* No obstante el tiempo transcurrido desde su edición original alemana (1928), la *Filosofía del espacio tiempo* de Reichenbach no ha perdido interés; testigo, su reciente versión inglesa a cargo de su esposa, M. Reichenbach⁴, con un elogioso prólogo de R. Carnap. Analizando los problemas del *espacio* (c. I) desde la geometría (clásica y no euclídea; la geometría física; cuerpos rígidos; relatividad y visualización de la geometría; la geometría como teoría de relaciones), e insistiendo en lo que denomina “definiciones coordinativas” y “definiciones coordinativas métricas” (pp. 14-15), pasa a la cuestión sobre el *tiempo* (c. II: diferencia entre espacio y tiempo; uniformidad del tiempo; simultaneidad; orden y comparación del tiempo), para acabar con las relaciones *espacio-temporales* (c. III), motivadas en gran parte por la teoría de la relatividad.

No vamos a analizar por menudo la posición filosófica de Reichenbach, distinguido miembro del Círculo de Viena, pues caeríamos tal vez en un catálogo de discrepancias entre tomismo y neopositivismo. Y ello, claro está, en razón de querer constituirse el positivismo físico en única y excluyente explicación de la realidad sin más. Es notable cuánto de valioso se halla en esta obra de Reichenbach si a cada paso se substituye toda pretensión *trans-physics* por una restricción científica del problema analizado. Así considerado, se trata de un trabajo muy valioso, seriamente elaborado y de indudable autoridad en su campo. Su consulta es obligada para el estudioso del tema.

* Los contactos entre ciencia y filosofía se hacen de más en más frecuentes; de allí que no extrañe que “un filósofo eche un vistazo a la ciencia” como hace Kemeny⁵, a fin de aclarar sus presupuestos, métodos y problemas. Que en esas tres partes articula su obra nuestro autor.

En la *Prime Parte*: “Presupuesto de la Ciencia” aparecen los problemas del *lenguaje* diverso que utilizan ciencia y filosofía (c. I), donde destaca la precisión que adquiere la terminología científica a través de la matemática, contra la vaguedad —que defiende— del lenguaje filosófico (preferiríamos hablar de amplitud o riqueza de contenido más bien que de vaguedad). Ese valor preciso de la matemática hace que *todas* las ciencias “deban utilizarla” (p. 33), distinguiendo, para aclarar lo de *todas*, entre el concepto restringido de la matemática como ciencia del número y el más amplio que supone su relación con la lógica, por ejemplo (otro ejemplo de matemática no numérica lo tenemos en la Topología); no obstante todo su valor, no ha de perderse de vista que la matemática no es una ciencia en el sentido en que lo son la física y la química: se trata de una herramienta, muy valiosa desde luego (c. II). Establecidas estas premisas, pasa Kemeny a analizar (c. III) las *suposiciones* aceptadas sin más por la ciencia, donde aparece cuánto hay de gratuitamente presupuesto en cualquier ley científica, tanto en el simple primer estadio observacional-mensurativo como en la interpolación y extrapolación de sus consecuencias y la consiguiente formulación de una ley con carácter universal. Esto

4) H. REICHENBACH: *The philosophy of space and time*, Dover, New York, 1958.

5) J. G. KEMENY: *A philosopher looks at science*, D. Van Nostrand, Princeton, 19559.

lleva a considerar inmediatamente el papel que desempeñan las *probabilidades* en la ciencia (c. IV; no obstante el desacuerdo existente acerca del concepto mismo de probabilidad), sea en el aspecto más clásico del cálculo de errores y de las leyes estadísticas como en el más moderno y disputado de la mecánica cuántica (cuestión del físico y no del filósofo, como apunta Kemeny).

Luego de estos prolegómenos surge la *Segunda Parte*: "La Ciencia", con su *metodología* (c. V) y su fundamento factual, desde la cual y a través de la deducción, inducción y verificación será posible legalizar y teorizar. Un desarrollo especial merece el papel que la *credibilidad* juega en la inducción y, consecuentemente, en la metodología científica (c. VI). Puede pasar ahora a los diversos *conceptos de ciencia* (c. VII), especialmente —y casi exclusivamente— del operacionalismo y del empirismo, y donde destaca el autor la importancia de las "reglas de interpretación". Bien, hasta ahora se ha hablado un poco incidentalmente de la *medición* como operación fundamental; será necesario dedicar algo más a su análisis (c. VIII) e importancia. Con todo este bagaje será posible aclarar el sentido de las *explicaciones científicas* (c. IX) para llegar finalmente a *definir la ciencia* (c. X) y su división.

La *Parte Tercera*: "Problemas originados por la ciencia", involucrará las cuestiones acerca del *determinismo* (c. XI), la *actividad vital* (c. XII) y el surgimiento de la *vida intelectual* (c. XIII), con la necesario referencia a "máquinas pensantes" y al libre albedrío. Con ello nos acercamos a las *ciencias sociales* (c. XV), previo un excursus sobre la relación entre *ciencia y valores* (c. XIV), finalizando toda la obra con una muy breve recapitulación (c. XVI: *Quo vadis?*) y una bibliografía general a la cual hacen referencia las lecturas recomendadas a fin de cada capítulo.

Como puede apreciarse, se está en presencia de una obra amplia y ambiciosa, de la cual puede esperarse mucho, pero que podrá dar también abundante material de crítica. De ambas cosas hay; pero para ello deben distinguirse dos secciones. Una, la que abarcará las partes primera y segunda, esto es, la propiamente metodológica, es la más firme: en ella Kemeny se mueve con soltura y simplicidad (y a veces con originalidad, como cuando analiza el sentido de "ley natural"). Desde el principio establece que la metodología pertenece a la filosofía de las ciencias y que su obra no es un libro *de* ciencia, sino que trata *acerca de* la ciencia, esto es, de los problemas que el científico *qua* científico no analiza; de allí los diversos capítulos que hemos señalado. Dijimos de la soltura y simplicidad en la exposición: de propósito no utilizamos el término *claridad*, ya que si bien se capta el pensamiento del autor y pueden apreciarse los presupuestos científicos y el alcance de su método, la claridad total exige una concomitante precisión de lenguaje y contenido, cosa que no se da suficientemente. En este sentido hay mucho de ejemplificación en el desarrollo, pero no tanto de rigurosidad en las conclusiones; y es necesario hacer lo uno sin desprestigiar lo otro. Esto puede apreciarse, por ejemplo, al tratar de las leyes (especialmente las causales) y de la uniformidad de la naturaleza; en los conceptos de ciencia (¿por qué nada más que operacionalismo y empirismo? ¿Es suficiente distinguir el moderno empirismo como "el sistema que sostiene que todos nuestros conocimientos deben originarse en la experiencia"?); en la noción de medición (muy "operacionalista"); en el alcance de la explicación científica y en las razones para distinguir las ciencias entre sí ("it is the subject matter that divides science into branches". "We now have a threefold reason for dividing Science, and for ordering the branches in the given manner. First of all there is the expectation of reducing the later branches to the earlier ones.

Secondly, the later branches treat wholes whose parts are treated by earlier branches. Finally, there is successively more specialization as we go through the order of the branches"); etcétera. Se palpa en todo ello una buena intención, pero insuficiente filosofía.

Esta insuficiencia se hace más clara, lógicamente, en lo que denominamos segunda sección y que abarca toda su *Parte Tercera*: no es posible hablar del "determinismo metafísico" diciendo: "The problem [of metaphysical determinism] is whether the future is or is not determined", para agregar inmediatamente: "I must confess that I have no idea what this means" (p. 187); o tratar el problema de la vida únicamente desde el evolucionismo darwiniano y la metodología involucrada en las posiciones antagónicas materialismo-vitalismo: están muy bien los esquemas dados (pp. 210-211), pero ello no alcanza a penetrar en el meollo de la cuestión. Análogamente se diga de su análisis de la actividad intelectual, donde no conoce la solución (tomista) del dualismo mente-materia (parangonándola, de paso, a la *ilusoria!* distinción entre materia y energía), y donde la existencia de "cerebros electrónicos" le lleva a refugiarse "por ahora" en la existencia de acciones humanas que la máquina no puede cumplir. Etcétera.

En resumen, y salvado cuanto va criticado, la obra puede resultar un prudente llamado de atención, especialmente para los científicos, que apreciarán la ejemplificación sagaz sin experimentar —al principio— la ausencia de la rigurosidad aristotélico-tomista. Creemos más preciso cambiar el título por "A scientist looks at Science". Y señalamos la simpática idea de encabezar cada capítulo con precisos textos de *Alice*.

* Una nueva publicación trimestral surge a la vida con la aparición del primer número de los "St. John's University Studies, Philosophical Series"⁶ dedicado enteramente a la filosofía de las ciencias y conteniendo las conferencias dadas oportunamente en el Instituto de Filosofía de las Ciencias de aquella Universidad. Y a fuer de sinceros que se trata de una publicación encomiable.

Encabezada por un *Prefacio* del P. J. A. Flynn, C. M., Presidente de la Universidad, y por un informe sobre la creación del Instituto a cargo del Rev. C. W. Grindel, C. M., Jefe del Departamento de Filosofía, sigue una serie de trabajos fundamentales que analizan las cuestiones "fronterizas" entre ciencias naturales y filosofía. En el primero de ellos (*Toward a systematic philosophy of science*), W. E. Carlo se ocupa con amplitud (46 pp.) de las relaciones que guardan, según las diversas posiciones, ambas disciplinas, apuntando hacia el contenido de una filosofía de las ciencias. Del método en biología (*Reasons for the facts of organic life*) trata el P. W. H. Kane, comparando la metodología aristotélica con la de la ciencia moderna; en tanto que V. E. Smith (*The constitution of matter*) y el P. A. B. Wolter (*Chemical substance*, 43 pp.) aclaran dos importantes problemas físico-químicos con amplio dominio de su contenido. Y no está ausente de este panorama la psicología: en muy lúcidas páginas aclara R. Allers (*The unconscious*) el significado del inconsciente, término que desde su contenido técnico ha venido corrompiéndose en el uso vulgarizado de las teorías freudianas especialmente. Acaba el volumen un breve trabajo del Rector de la Catholic University of America, Mons. McDonald (*Philosophical unity and scientific specialization*) donde puntualiza las necesidades del filósofo de las ciencias.

6) *St. John's University Studies, Philosophical Series* n° 1: *Philosophy of Science*, St. John's University Press, Jamaica, New York, 1960.

Sin querer ni poder entrar en el análisis de cada trabajo (los hay magníficos, como los de Carlo, Wolter o Allers), no podemos sino congratularnos por esta nueva publicación, esperando deseosos su anunciado vol. II, *The philosophy of Physics*.

* A la benemérita "Fondazione Giorgio Cini" (Venezia) se debe la aparición de un nuevo *Quaderni di San Giorgio*, n° 7⁷, conteniendo las actas del *Convegno* de 1956. Su título, "Causalità e finalit ", así como el núcleo de participantes (Abetti, Carnelutti, Giac n, Leonardi, Guzzo, Fantappi , Zunini, et cetera) dan ya una idea de su importancia. Cuatro secciones principales, abarcando más de veinte breves exposiciones, analizan el problema del finalismo en sus diversos aspectos, dando oportunidad de expresar sus experiencias a biólogos, médicos, paleontólogos y psicólogos ("Il valore del fine nel mondo biologico"); a escritores y juristas ("Il valore del fine nel mondo del diritto e delle lettere"); a filósofos y teólogos ("Il valore del fine nella filosofia e nella teologia"). Y ciertamente que se trata de interesantes experiencias, puesto que si bien es verdad que los problemas causales y teológicos no hallan su explicación natural última sino en la filosofía, no lo es menos que su realidad puede ser vislumbrada por el hombre de ciencia que reflexione trascendentemente a sus datos empíricos, buscando injertarlos en una cosmovisión comprehensiva. Tan es ello problema de la filosofía que no obstante las amplias y a veces agudas observaciones de diversos científicos —y aún de médicos e ingenieros—, el panorama no se aclara adecuadamente hasta llegar a la filosofía (Giac n: "I diversi significati e gradi della finalit "): esta primacía de la filosofía se hace patente, por ejemplo, en la discusión no solucionada entre Carnelutti (jurista) y Polvani (físico), donde el primero confunde tiempo con movimiento (y aún con espacio), en tanto que el segundo, si bien recurre al $\alpha\epsilon\upsilon\theta\mu\omicron\varsigma$ $\kappa\iota\nu\eta\eta\delta\epsilon\omega\varsigma$ aristotélico, acaba por encerrarse en la *medición del tiempo* y urgido por nuevas objeciones de Carnelutti sostiene que "así como la recta est  hecha de puntos, el tiempo lo est  de instantes". No obstante, esto es *peccata minuta* si consideramos que el fin del *Convegno* no ha sido —evidentemente— poner en la picota a la ciencia, sino intercambiar experiencias y proponer soluciones, con tal amplitud de espíritu y humilde deseo de saber que hablan muy en pro de los congresistas. En fin, que la vastedad de las experiencias presentadas desde las ciencias naturales y las soluciones filosófica y teológica ( sta apretada y claramente expuesta por Mons. Gottardi) nos hacen recomendar este volumen de agradable lectura.

* Albert Ducrocq es un científico bien conocido en el terreno de la electrónica; de allí que esperábamos con interés su anunciada obra sobre los  r genes de la cibern tica⁸, que ahora nos ocupa. Digamos desde el comienzo que la expectativa no ha quedado defraudada: la exposición es suficientemente clara y agradable como para introducir al lector en los dominios de esta novísima técnica que va despertando un interés de más en más creciente entre el público, con la secuela de confusiones que crea siempre un tema arduo mal divulgado. Pero Ducrocq sabe cómo llegar hasta ese público (lo ha demostrado en varias oportunidades), conduciéndolo paso a paso pero sin dilaciones ni concesiones simplistas, por el terreno que quiere mostrar. Así, antes de entrar de lleno a las

7) *Quaderni di San Giorgio* n  7: *Causalit  e Finalit *, Atti del *Convegno* "Il valore del fine nel mondo", a cura di Marino Gentile, Ed. Sansoni, Firenze, 1959.

8) A. DUCROCQ: *Descubrimiento de la cibernética*, Cía. Fabril Editora, col. "Experiencia", Buenos Aires, 1960.

máquinas cibernéticas, aclara nociones fundamentales como las de programación, sometimiento, máquina, etcétera, para entrar luego a los servomecanismos simples y pasar a analizar un poco más extensamente las computadoras electrónicas, con sus asombrosos circuitos, velocidades de trabajo y "memoria", que tanto han asombrado y siguen haciéndolo en el público lego, así como también las máquinas jugadoras o mecanismos "con táctica". Luego de la exposición precedente, con sus adecuadas ejemplificaciones, el próximo paso del autor será incursionar por las teorías del conocimiento y de la información, cerrando la obra con un capítulo sobre "Vida y cibernética". En un apéndice recoge la nómina de las calculadoras más conocidas, junto con sus características.

Como advertirá el lector, no se trata de una visión completa de la cibernética: tal vez en la intención de Ducrocq deba ser completada con su "La era de los robots". No queremos, por nuestra parte, dejar de señalar algunas impresiones que harán al interés más directo de nuestros lectores. Ciertamente es que se hace cargo el autor en más de un pasaje, del *maquinismo* de las máquinas cibernéticas; sabe que "un cerebro electrónico representa un calculador y no un matemático" (p. 101), y que "sea como fuere la máquina posee una o varias entradas donde se aplican señales, y una o muchas salidas en las cuales se hallan disponibles nuevas señales que son «función» de las señales de entrada, excluyendo esto toda hipótesis de indeterminación" (p. 42). Sin embargo, si es exagerado sostener que "todo el secreto de la ciencia reside indudablemente en la teoría de los números" (p. 114), y refleja unilateralidad de perspectiva señalar que "toda entidad, todo objeto, es sólo número y relación entre números" (p. 166), es sencillamente erróneo restringir el conocimiento a sus bases físico-cibernéticas (p. 150), donde "todo nuestro conocimiento se limita a relaciones [de valores numéricos]" (p. 151): de aquí es claro que tal gnoseología sólo nos llevará a que "el íntegro conocimiento del hombre se reduce a números y relaciones" (p. 167). No obstante, no debe exagerarse esta crítica. Dos razones abonan para ello: por un lado, Ducrocq es un *técnico* en electrónica y no es dable exigirle demasiada precisión en estos temas (aunque sí prudencia al cruzar a un terreno no familiar); por otro, la *explosión* de la cibernética ha impelido a sus cultores a echar mano de nociones tales como cerebro, memoria, aprendizaje, pensamiento, etcétera, cuyo contenido permite utilizarlas, por semejanza, en el nuevo dominio.

* De propósito sólo hemos nombrado el último capítulo de la obra anterior: es que Ducrocq desarrolla más por menudo las relaciones entre vida y cibernética en otra obra, *La lógica de la vida*⁹. Y en su introducción comienza con este *impromptu*: "Sí, la cibernética explica toda la historia de la vida, toda la biología". ¿Ambicioso? ¿Desmesurado? ¿Impertinente? Tal vez haya un poco de todo eso; tal vez la afirmación sea demasiado violenta y nadie —biólogo o filósofo— esté, *prima facie*, de acuerdo. Sin embargo, y no obstante todas las críticas que puedan hacerse —muchas bien justificadas—, es una obra que merece leerse y con atención.

El problema acerca del origen y evolución de la vida ha sido encarado fundamentalmente desde dos puntos de vista: el biológico (la clásica generación espontánea, con sus fórmulas pueriles y que finaliza derrotada por Pasteur) y el físico-químico, que ha adquirido justificada notoriedad actualmente. La introducción del esquema cibernético —que de eso se trata ahora— constituye

9) A. DUCROCQ: *La lógica de la vida*, Cía. Fabril Editora, col. "Experiencia", Buenos Aires, 1959.

indudablemente una idea original que deba creditarse a Ducrocq. ¿Está justificada? Sí, hasta cierto punto: hasta el punto en que es posible establecer una analogía entre un circuito electrónico y el sistema nervioso; entre una máquina cuya "programación" le permite responder a circunstancias diversas y la adaptación del viviente a su medio; hasta el punto, en fin, en que un organismo *ya dado como viviente* puede ser asimilado en su funcionamiento a un mecanismo. Pero no más: el método biológico-experimental tiene éxito en tanto le sea dado el ser vivo; y aquí podrán aplicarse las nociones de sometimiento (de ciertas moléculas complejas al medio ambiente), información (sobre la estructura genética), programación, etcétera. Pero se le escapará a este esquema (como a toda ciencia experimental) los dos grandes temas extremos: el *origen* de la vida y la aparición de la *vida intelectual*, del hombre. Pretensiones inútiles de la biología y por donde también peca Ducrocq.

No obstante, si quisiéramos comentar en detalle sus ideas, menester nos sería escribir otra obra casi tan extensa; dijimos más arriba de las muchas críticas que podrían hacerse y que suscribiríamos. Pero todo esto corrobora en parte lo que también señalamos acerca de su originalidad de concepción: a riesgo de repetirnos cargosamente insistimos en la recomendación de su lectura.

* En un *Boletín* anterior (SAPIENTIA, 1960, XV, 120 ss.) dimos cuenta de las obras de Oparin y Dauvillier acerca de los modernos puntos de vista sobre el probable origen de la vida, según un esquema físico-químico plausible. Las ideas han arraigado ya tanto que el tema ha merecido la consagración de un Congreso Internacional de la *International Union of Biochemistry*, cuyos *Proceedings*¹⁰ nos llegan en un grueso volumen de casi 700 pp. y donde los trabajos aparecen en inglés, francés o alemán, habiéndose traducido al primero de los nombrados los originalmente en ruso.

Ya a una simple ojeada la obra impresiona por la amplitud que han tomado las experiencias científicas dedicadas, directa o indirectamente, al tema y el número de renombrados investigadores que promueven desde distintos campos (física, astronomía, química, geología, biología, etcétera) esos estudios. Los problemas acerca de la formación de *los primitivos compuestos orgánicos* (la tierra primitiva; atmósferas planetarias; origen de la biosfera; estadios en la biopoesis; etcétera) y sus *primeras transformaciones* (fotosíntesis; síntesis asimétricas) hasta llegar a las *proteínas, núcleo-proteínas y enzimas* (origen de las proteínas; aparición de enzimas; duplicación de moléculas en organismos vivos; procesos metabólicos; ácidos nucleicos; virus). Las restantes tres Sesiones fueron ocupadas por las cuestiones acerca del *origen de la estructura y el metabolismo* (unidades estructurales en la biopoesis; elementos estructurales y bioquímica celular; termodinámica de los procesos irreversibles) y la *evolución del metabolismo* (biosfera y evolución bioquímica; acción de microorganismos sobre el metabolismo; asimilación de nitrógeno; significado de ciertos sistemas redox; paso de la anaerobiosis a la aerobiosis; fotocatálisis; clorofilas). En una breve *discusión final* pueden apreciarse las opiniones de algunos congresistas, con especial relación a cuanto aún falta por definir y a la orientación preferencial de las próximas investigaciones.

Como el lector comprenderá, se trata de trabajos eminentemente científico-experimentales; sin embargo, es claro que surge en más de una oportunidad la problemática acerca de la noción de vida, donde puede apreciarse fácilmente

10) *The origin of life on the earth*, Proceedings of the First International Symposium on —, held at Moscow 19-24 August 1957, Pergamon Press, New York-London, 1959.

la parcialidad e insuficiencia de enfoque a que lleva sostener, en general, que la vida aparece por la simple complicación de estructura interna de ciertas moléculas: esto conduce a divergencias con respecto al estadio de transición entre inerte y vital (Bernal y Horowitz, por ejemplo) y a la definición misma de vida (Horowitz cree suficiente definirla por las propiedades de mutabilidad, autoduplicación y heterocatálisis); todo lo cual hace declarar a Pauling que "es a veces más fácil estudiar un tema que definirlo" (especialmente en este caso, cuando la definición no corresponde a la ciencia, añadimos). Al respecto son sugestivas dos opiniones: la de Pirie (francés), a quien "parece mejor sostener que la vida no es una cualidad definible, sino un enunciado de nuestra actitud mental con relación a un sistema"; y la de Braunshtein (soviético), quien señala "la inconsistencia de los intentos de algunos científicos para identificar la transición de lo inerte a lo vivo con la aparición de formas particulares, extremadamente complicadas, de compuestos orgánicos, como si sus moléculas gozaran de la propiedad «vida» en virtud de poseer propiedades físicas y químicas particulares"; lamentablemente, no son ambos consecuentes con estos criterios.

Para no repetirnos, remitimos al lector a nuestro *Boletín* citado para una apreciación de conjunto de estas nuevas tendencias.

* Oportunamente nos ocupamos de la introducción a la filosofía de la naturaleza animada del P. Koren (*SAPIENTIA*, 1959, XIV, 316); hoy nos llega su complemento, la filosofía de la naturaleza inanimada¹¹ o simplemente filosofía de la naturaleza, como quiere el autor. La estructuración es más o menos la clásica: contenido y método de la filosofía natural; los problemas de la materia (hilemorfismo, dinamismo, mecanicismo, hilosistemismo) y sus propiedades (cantidad, movimiento, tiempo, espacio); tratado todo desde la perspectiva aristotélico-tomista, con una notable preocupación por los problemas científicos. Así, confronta el hilemorfismo con ciertos datos científicos modernos; puntualiza el sentido de la transformación materia-energía y de la ley de inercia; aclara la realidad de los espacios pluridimensionales; etcétera. Particularmente bien están tratados algunos temas de la física relativista. Cada capítulo acaba con muy resumidas notas históricas, así como con un sumario y una selección de lecturas recomendadas (la mayoría de éstas reunidas en las *Readings in the Philosophy of Nature* del mismo Koren; cf. *SAPIENTIA*, 1958, XIII, 314).

Sin embargo, y no obstante la claridad de exposición, se trata de una obra demasiado breve para tanto como se propone: resumir en 180 pequeñas páginas toda la filosofía natural, con sus soluciones particulares a varias cuestiones filosófico-científicas, es cosa bien difícil y el principiante habrá menester imprescindiblemente de más amplias demostraciones antes de captar el contenido de la disciplina.

Una objeción que estimamos fundamental es que Koren presupone conocida la metafísica general, y por más que quiera esquivar el epíteto de "wolfiano", como lo hace en su prefacio, no creemos que pueda con la opinión general en sentido contrario: el orden natural es comenzar por el *cosmos* para acabar por la *trans-physica*.

* La traducción de la conocida obra de Burt¹² pone en manos de los lectores de habla castellana un estudio de primera agua acerca de los fundamentos

11) H. I. KOREN: *An introduction to the Philosophy of Nature*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1960.

12) E. A. BURTT: *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Ed. Sudamericana, Bca. de Filosofía, Buenos Aires, 1960.

filosóficos y religiosos del pensamiento científico de los siglos xvi-xvii, estudio tal vez no superado en conjunto. Si bien es cierto que su “causa final” es Newton, prepara Burttt el escenario con la obra de hombres tan representativos como Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes, Gilbert y Boyle, a quienes estudia *vitalmente*, esto es, no restringiéndose a la actividad científica —tan prolífica, por otra parte—, sino que totaliza el panorama asimilando aquella actividad particular en *el hombre* todo, considerando especialmente las influencias filosófica y religiosa que actuaban conjuntamente y, en general, también paladinamente, sin “complejos” o inhibiciones procedentes de la idolatría de la diosa Razón (“Dichosa edad y siglos dichosos aquellos”, que diría Don Quijote).

La revolucionaria idea de Copérnico con su heliocentrismo (y cuyo rechazo primero no debe asombrarnos: “los empiristas actuales hubieran sido los primeros en desechar la nueva filosofía del universo si hubieran vivido en el siglo xvi”, p. 38) y su feliz defensa por el genio matemático de Kepler, tan inclinado a la mística y a la consideración de la naturaleza con sus rasgos de unidad y sencillez, van conformando el panorama metodológico que culminará con Galileo: aparece con él el *método* que conducirá al reemplazo de la *physica* —deductiva, cualitativa, teleológica— por una *física* de más en más matematizada y que “lleva a desterrar al hombre del gran mundo de la naturaleza y tratarlo como un efecto de lo que ocurre en ella” (p. 95), y a considerar al mundo real como “una sucesión de movimientos atómicos en continuidad matemática” (p. 107). (¿Qué quiere significar Burttt con “la física idealista de los escolásticos”?). Tocaré a Descartes, mente más aguda y amplia, extremar la importancia de la visión geométrica como explicación comprehensiva de la realidad y que lo conducirá necesariamente a su insostenible dualismo entre *res cogitans* y *res extensa*. Cosmovisión cartesiana que tanta influencia tuvo en la filosofía inglesa del siglo xvii (c. V), la cual, junto con la obra de científicos notables como Barrow, Gilbert y Boyle (c. VI), prepara la asombrosa sistematización newtoniana de la física (c. VII).

Desarrollada con cabal comprensión de época, hombres y problemas, la obra de Burttt sigue siendo lectura obligada para captar en sus estratos más profundos —desde el hombre— los avatares que ha sufrido la concepción científica del cosmos. El capítulo final, dedicado a Newton y *leit motiv* de la obra toda, es un modelo de exposición, lúcida y penetrante; pero junto a éste no queremos dejar de destacar las páginas dedicadas a Boyle, que serán para muchos una verdadera revelación.

Es claro, y no será necesario abundar en ello, que la “metafísica” de Burttt ha de ser interpretada como “filosofía” en su más amplia acepción: así podrá aceptarse que titule su c. VII, “La metafísica de Newton”, y que haga de los *Principia* una exposición de la misma, por ejemplo; y si aceptamos que hay mucho de razonable en sostener que “no por accidente la epistemología ocupa el puesto central en la filosofía moderna” (p. 12), y que “pudiera ser que la razón del fracaso de la filosofía para dar al hombre mayor seguridad del puesto del universo que una vez creyó confiadamente ocupar, se deba a la incapacidad de repensar una correcta filosofía del ser humano utilizando esta nueva terminología [de relaciones espacio-temporales]” (p. 24), no vemos, en definitiva, cuál sea la posición del autor: su *conclusión* (c. VIII) no llega a aclarárnosla. No parece real que “el infortunio del pensamiento moderno, comparado con el de Grecia” sea la existencia impediende de “la superstición teológica”, cuya extinción haya de aguardarse; y que “sólo empezará a escribirse una cosmología apropiada cuando aparezca una apropiada filosofía del alma” (p. 354)

que satisfaga a conductistas e idealistas, posiciones que agotan, según Burtt, todas las posibilidades. Lo cual lo lleva, lógicamente, a desesperar de reconciliación alguna.

APÉNDICE. — En este *apéndice* comentaremos brevemente obras que, si bien interesarán al lector especializado, tienen en general carácter secundario en cuanto a su contenido filosófico-científico.

* Ciertamente es que la bomba atómica ha tenido una trascendencia rebasante del primigenio significado bélico al desembocar en un conjunto de problemas involucrados epigráficamente en la “energía nuclear”. Dejando al margen el aspecto técnico-científico, feudo de un pequeño conjunto de especialistas, lo que ha alarmado al *hombre* (sin distinción de clases) han sido las perspectivas que abre esa nueva rama del saber aplicado. ¿Está justificada esta alarma o es sólo la resultante de una explotación periodística inescrupulosa? ¿Cuál es la actitud del hombre frente a ella? ¿Cuál *debe* ser esa actitud? ¿Qué soluciones se proponen, desde los más diversos puntos de vista? Porque el problema debe ser necesariamente enfrentado por ser irreprimible en su expansión merced las consecuencias políticas que provoca. Así lo entendieron las autoridades de los *Rencontres Internationales* de Ginebra al dedicarle las sesiones de 1958¹³. La nueva era atómica ha traído como consecuencia “una nueva psicología del investigador” (tema de Leprince-Ringuet) frente a la existencia de centros privilegiados de investigación, necesidad de creciente especialización, fuertes intereses extracientíficos y delicados problemas morales por la aplicación que pueda hacerse de su trabajo. Heisenberg se encarga de mostrar el origen físico de esta nueva era nuclear y de destacar los “problemas filosóficos” que entraña, y donde aparecen ideas análogas a las desarrolladas en su *Física y Filosofía* (Cf. nuestro comentario en *SAPIENTIA*, 1960, XV, 223), ideas que se precisan algo más en el *coloquio* que sigue (en general todas las exposiciones hallan su mejor justificación en las discusiones posteriores). El panorama científico se completará más tarde con la conferencia de Bovet sobre “investigación científica y progreso humano”. Marie Ossowska traerá a colación los problemas morales con relación a la sociedad, al retraso que experimentan las ciencias sociales con relación a las ciencias *tecnologizables* (si se me permite el neologismo), agravado por el poco interés que le prestan los políticos. Tan es fundamental la actitud del “hombre de la calle ante la era atómica”, que la exposición de D’Astier sobre el tema merecerá *dos* coloquios, por momentos de tono algo subido. La visión teológica del problema está muy bien presentada por el P. Dubarle y por el Pastor Boegner, y donde aparece muy clara la enorme responsabilidad del cristiano cuanto a su toma de posición; las exigencias de los congresistas dialogantes lleva a recordar que “somos espectáculo del mundo”. Volumen importante y *vivo*, es un toque de atención para quienes creen que pueden despreocuparse, por alejados, del problema.

* No sólo la “era atómica” trae consecuencias sociales; también la “era espacial” lo hace. Y lo que pareció ser sólo una carrera en el desarrollo técnico, esto es, la prioridad de lanzamiento de satélites, ha sido capaz de repercutir en el panorama educacional de los Estados Unidos¹⁴. ¿Se justifica esta nueva

13) *El hombre y el átomo*, Rencontres Internationales de Geneve, 1958, Ed. Guadarrama, Madrid, 1959.

14) *Education in the Age of Science*, edited by B. Blanshard, Basic Books, New York, 1959.

alarma? Aquí sí que nos permitimos opinar que flaco sistema educacional será aquel que haya menester de revisión fundamental por una simple cuestión de tecnología; podrá ocurrir un reajuste de puntos más o menos mediatamente relacionados, pero no una renovación radical (no hablamos de la *enseñanza* técnico-científica). De otro modo hay una falla grave en la mentalidad de los orientadores, en su cosmovisión. A ello apuntan las palabras muy reales de Sidney Hook: "The impact of scientific discovery on our modes of living is so great that we are all caught up into a Heraclitean world". Y ello parece dar la tónica de casi todas las discusiones. No señalaremos en detalle nuestras divergencias, pero indiquemos la leve primacía que parece tener aún la tendencia humanística en educación; evidente es también la confusión de ideas en algunos autores. ¿Qué significa "education per se" o "too much education"? ¿Cómo es posible creer que se pueda apelar a simples mentiras en un aspecto tan fundamental de la educación como lo es el religioso ("For educational purposes, is it not sufficient to approach religion as a creation of the human spirit without assuming that it is a revelation of the Divine Spirit?", se pregunta Hook) e intentar substituirlo por un *ersatz* ("love of truth, the love of justice, the love of beauty and the love of human freedom. This is all the public religion we need, in both peace and war"), elevando a "causa final" lo que sólo es un medio? "English education in its present phase suffers from a lack of a definite aim, and from an external machinery which kills its vitality", palabras finales de Whitehead que junto a las del *Prefacio* de Blanshard: "Education has had a strange history in the United States. We have never been agreed as to where we wanted it to go, so it has plugged about wildly in response to local pressures and changing fashions", resultan tan límpidamente esclarecedoras y tan comprensibles para nosotros.

* En las breves páginas de un nuevo volumen de las "Newman History and Philosophy of Science Series", nos presenta M. A. Hoskin un atractivo panorama de la vida y obra de William Herschel¹⁵, quien de organista de capilla llegó a ser el notable astrónomo conocido. Lo reducido del opúsculo no impide que el autor reproduzca bastante a menudo las propias palabras de Herschel sobre sus trabajos, con lo cual la biografía cobra mayor interés.

* "Ofrecer en unas doscientas páginas una idea de conjunto de las teorías cuánticas de la materia y de la radiación puede parecer, con justicia, una empresa temeraria". Sí, lo es; pero Kahan la ha sabido llevar felizmente a cabo¹⁶: es notable cuánto sabe decir y qué bien, en tan breve tratamiento. Desde las ondas de de Broglie hasta la electrodinámica y mesodinámica cuánticas, pasando por la mecánica ondulatoria y de matrices, las relaciones de incertidumbre, etcétera, hasta llegar a la teoría cuántica de los campos, todo ello se encuentra claramente expuesto. La obra no tiene pretensiones filosóficas y exige para su cabal comprensión un adecuado conocimiento matemático.

* "Somos como enanos en hombros de gigantes", decía Alcuino; pero esto se suele perder de vista muy a menudo al disociar los conocimientos científicos

15) M. HOSKIN: *William Herschel, pioneer of sidereal astronomy*, Sheed and Ward, "Newman History and Philosophy of Science Series", London, 1959.

16) T. KAHAN: *Théories quantiques de la matière et du rayonnement*, Librairie Armand Colin, París, 1959.

17) M. H. SHAMOS, editor, *Great experiments in Physics*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1959.

de su contexto histórico. De aquí que nos parezca magnífica la idea de M. H. Shamos¹⁷: desarrollar un curso de física experimental (en el "Washington Square College") en base a *grandes experimentos* (25 en total) que han fundado hitos claves en la evolución de aquella disciplina, y expuestos por sus mismos autores. Aparecen así trabajos de Galileo (el movimiento acelerado), Boyle (ley de los gases), Newton (leyes del movimiento), Fresnel (difracción de la luz), Faraday (inducción electromagnética y electrólisis), Roentgen (rayos X), Einstein (efecto fotoeléctrico), Millikan (carga eléctrica elemental), Chadwick (el neutrón), Planck (hipótesis cuántica), etcétera, debidamente anotados al margen por Shamos, y a cada uno de los cuales sigue una breve lista de lecturas complementarias. El volumen es sumamente interesante metodológicamente, pues nos sirve a los físicos "en su tinta".

J. E. BOLZAN.

¿HACIA DONDE VA LA ETICA?

¿Es la creación de una ética científica un empeño que valga la pena? ¿Es siquiera posible tal ciencia? ¿Cómo podría ser realizada y qué clase de ciencia tendría que ser? ¿Cuáles serían su estructura y categoría? ¿Qué podría o debería llegar a realizar semejante ciencia? En el desarrollo de estos cinco puntos se encuentra contenido un estudio monográfico de Robert S. Hartman y que en traducción castellana publica Dianoia, Anuario de filosofía, 1955 (Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires). Toda ciencia tiene dos elementos: una estructura formal de pensamiento y un contenido. En nuestra ciencia, será la axiología el elemento formal, así como las matemáticas lo son para las llamadas ciencias naturales, la ética será axiología aplicada.

En la parte más extensa de su trabajo, Robert S. Hartman se explaya en observaciones axiológicas formales, con largas disquisiciones sobre "bueno-malo" y sobre "debe"; la aplicación de estos elementos formales a sus contenidos (los actos humanos) constituirán un futuro gigante edificio de una ética científica; tanta trascendencia se atribuye a este edificio, que se nos promete para el futuro y no como una visión utópica, sino como una simple y segura previsión, nada menos que la creación de un nuevo tipo de hombre.

No pretendo en este artículo ocuparme propiamente del trabajo de Robert S. Hartman; solamente deseo tomarlo como ocasión para llamar la atención sobre algunas (las más importantes, a mi criterio) profundas variaciones sufridas en la edad moderna y contemporánea por los elementos básicos del problema ético: el bien-mal moral y la obligación, máxime desde que el formalismo kantiano diluyó o desdibujó sensiblemente la fuerza de la obligación de conciencia al hacerla consistir en imperativo autónomo.

Con la autonomía moral kantiana, tuvo comienzo este proceso de variaciones, que en sus últimas etapas, como luego veremos, significan no una evolución, sino una verdadera disolución y radical substitución de la ética clásica, por concepciones que a la postre, en sus últimas derivaciones (la ética existencialista, Robert S. Hartman, etc.) no guardan con aquella más relación que la sola conservación del mismo nombre; es decir, que se produce, como en otros varios puntos del pensamiento filosófico, una genuina equivocación de términos; se conserva la misma palabra, pero su contenido ha sido vaciado en un cien por ciento, para dar lugar a otro que le es totalmente irreductible.

Este proceso, dentro de los marcos que he elegido, presenta tres pasos históricos bien definidos: el formalismo ético, la ética material de valores y lo que llamaría yo, desintegralismo ético, en virtud del cual no cabe ya hablar de ética con calificativos de nueva, o científica, sino de abolición de la misma.

Para este estudio me he fijado solamente en aquellas concepciones que a mi juicio presentan mayor solidez sistemática y mayor amplitud de influencia histórica: la ética teleológica, la formalista y la axiológica. El mismo proceso histórico ha llegado a ligar expresamente estas corrientes; Kant formuló sus objeciones a la primera, substituyéndola por su formalismo; Scheler (para nombrar un representante de la escuela axiológica) se detiene a su vez en señalar las fallas de este formalismo, propugnando una ética material de valores y, al presente, con el auge de la axiología y por su influencia manifiesta o larvada en las corrientes existencialistas (ver "El existencialismo en su aspecto ético", Bosch, Barcelona, 1955, de José Ignacio Alcorta) y en otros pensadores, encontramos planteos con marcos que tienen no poco de indefinidos, como por ejemplo Robert S. Hartman.

La radical revolución kantiana en el campo de la filosofía fue completa; alcanzó con toda su fuerza el orden de la acción, siguiendo un proceso idéntico al empleado en el especulativo, negando todo contenido material empírico al imperativo categórico, universal y necesario; se rechaza en consecuencia todo principio de acción que suponga un objeto empírico, actitud que alcanza a la conocida ética de bienes y fines, por más alto que se quiera colocar un perfecto último fin, pues con esto se rebajaría los valores de "bueno-malo" a valores meramente técnicos para un determinado fin. Como observa Scheler (*Ética*, Revista de Occidente, Argentina, Buenos Aires, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, tomo I, pág. 31) la crítica kantiana a la ética de bienes y fines, alcanza con todo su rigor a cualquier ética de las desarrolladas hasta esa época, pues todas ellas vienen a colocar en algo material básico (la vida, el bienestar, etc.) un bien y un fin.

Es decir: no se podían coordinar, para Kant, los dos elementos básicos de la ética, elementos que si bien con algunas variaciones, se habían conservado en buena parte de las diversas concepciones éticas a través de la historia de la filosofía: un imperativo, una obligación categórica, incondicionada, universal y necesaria, constriñendo la libertad frente a determinado objeto o materia. Al no poder concebir tal coordinación, sacrificó Kant uno de esos elementos: el contenido de materia, surgiendo así el formalismo ético, con su obligación o deber puro; se ha cerrado el espíritu en sí mismo; el acto es moral cuando brota exclusivamente de la forma pura del deber, actitud pura del espíritu, sin relación ni con las tendencias afectivas ni con la materia del acto. (Jacques Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Joseph Vrin, librairie philosophique, París, 1946, p. 149).

Es evidente que Kant ha dejado sin explicación el sentido auténtico de un imperativo absoluto que sea autónomo; pero Kant en la crítica de la Razón Práctica comprueba simplemente el hecho de la existencia de tal imperativo y le busca sus condiciones y postulados apriorísticos y prácticos de la existencia: la condición es el deber puro sin contenido; los postulados, serán las Ideas que, habiendo quedado reducidas a nada de contenido en la primera Crítica, vienen a adquirirlo por simple necesidad de hecho, en la segunda.

La originalidad, solidez y consecuencia intrínseca de todo el sistema no pudieron menos de dar a su autor, un puesto destacado en el cuadro de honor de la historia del pensamiento filosófico y un considerable y pocas veces alcanzado grado de influencia.

Pero de las dos grandes obras de Kant, sus dos grandes Críticas, la segunda estaba sumamente expuesta a la revisión y crítica de los pensadores, lo que, felizmente para la filosofía, constituye una condición indispensable e irrenunciable del auténtico filósofo.

El formalismo ético, con el deber puro como elemento básico de la moralidad, no podía quedar sobre el tapete mucho tiempo, por no satisfacer la experiencia del llamado hecho moral, en el que juegan papeles de suma importancia, elementos dejados totalmente de lado por Kant, como son el mundo de la emoción y el contenido material de objeto, infaltables en la mencionada experiencia.

Correspondió a Max Scheler (obra citada) desarrollar uno de los análisis más sutiles de la vida emotiva, psicológicamente considerada, sutileza llevada hasta el exceso en algunos casos, ya que con frecuencia viene Scheler a presuponer que las separaciones que el análisis del estudio puede hacer en el mundo real, fenomenológicamente presente al espíritu y en el mismo mundo de las vivencias psicológicas, racionales y emotivas, corresponden a separaciones y desvinculaciones reales e inclusive ontológicas.

Como Kant sujetó a rigurosa crítica una ética de bienes y fines, y en general y de hecho, toda ética de contenido material, a su vez Scheler realiza un minucioso análisis de una ética formal.

En "Observaciones preliminares" de su ética (o. c. I, p. 31) sintetiza Scheler en ocho puntos su crítica a Kant. Se ve claramente la posición de Scheler; viene a coincidir con Kant en dos puntos fundamentales para la ética; debe ésta ser establecida con una validez superior a la empírica, inductiva y a posteriori, al margen del éxito, del hedonismo, heteronomía, de la mera legalidad y del egoísmo; esto por una parte; y por otra, tal ética no puede establecerse alrededor de bienes y fines.

Pero se equivoca Kant al suponer que sólo el formulismo contempla esas exigencias. Las satisface y en forma muy cumplida, "una ética material de valores sobre la más amplia base de la experiencia fenomenológica".

Parecería que para Scheler, si nos atenemos al texto de los ocho puntos mencionados, una ética formal cumple "también" con las exigencias de una ajustada concepción ética. Pero en realidad, aunque no se propone formular extensamente una crítica a la ética kantiana, no deja de expresar que está convencido que Kant, coloso de acero y bronce, obstruye el camino de la filosofía hacia una doctrina concreta, evidente y al mismo tiempo independiente de toda positiva experiencia psicológica e histórica de los valores morales, de su jerarquía y de las formas que sobre la misma descansan (o. c. vol. I, pág. 32).

¿Ha vuelto entonces la ética a su estado prekantiano al recuperar su contenido material de objeto?

Aparentemente podría creerse que sí, especialmente si se considera el problema dentro de los límites propios de la ética; pero si la cuestión se proyecta sobre una inevitable integración sistemática, (lo que sostengo que es esencial y fundamental en la filosofía, como opina el mismo Scheler, o. c. I, pág. 9) se ve en seguida que de hecho e históricamente (no precisamente por necesidad de la vuelta a una ética material en general) la filosofía misma ha sufrido un impacto sensible al introducir en su campo la axiología moderna (ya antes de Scheler) un orden de elementos al margen totalmente del ser; por tanto, no ha vuelto la ética a su estado prekantiano sino que ha tomado un nuevo rumbo, abriendo ampliamente los moldes clásicos, con su "materia" *sui generis*, que exige una especial metafísica, la que a mi entender, todavía no se nos ha dado.

(Me remito a mi artículo "La Predicación Cualitativa Axiológica", *Xenium*, I, 1957, 4).

Esto, por lo que atañe a uno de los elementos del problema ético. Falta analizar el otro, la obligación de conciencia, en forma de imperativo absoluto, que había sido mantenido por Kant, aunque no en forma muy feliz, como observa Scheler (o. c. I, p. 275), por la antinomia que implica una "auto-obligación".

La axiología nos presenta la fuerza obligante como objetivamente perceptible, materialmente asible en la intuición emocional, y esto en tal forma ad modum unius que "si yo sé por ejemplo, lo que para mí es bueno hacer, no me preocupo ya lo más mínimo de lo que debo... una vez que yo sé con plenitud y de modo inmediato lo que es bueno, este mi saber determinará inmediatamente mi querer, sin que necesite tomar un rodeo por el "yo debo" (Scheler o. c. I, p. 273). "Así como está en la naturaleza del deber-ser-ideal que solamente pueda hablar del deber ser, cuando el valor está dado como inexistente, del mismo modo es de esencia de toda suerte de imperativo que haya de referirse a la posición de un valor al cual no hace referencia en su intención original de tendencia. Caso de que esto ocurra, no podrá hablarse con sentido de "deber", "norma" o "imperativo" (o. c. I, p. 276). Todas las leyes de índole normativa, se han de considerar como derivadas de los contenidos intuitivos de bueno y malo (p. 277).

La fuerza constringente de la obligación moral viene a ser algo tan propio de la facultad perceptora emotiva como lo es en el reino de los valores; algo para lo cual, si se guarda una rigurosa consecuencia, la inteligencia es tan ajena como el oído a los colores.

La obligación se ha despojado de toda aprehensión racional de relación, pero conserva su fuerza, si nos atenemos a los términos que se emplean. Pero el valor o ciertos valores intuídos emocionalmente no pueden imponer su movimiento a la voluntad, lo que cuestiona el sentido y la posibilidad de la libertad; si "en la esfera de la voluntad, es bueno el valor vinculado a la realización de un valor más alto (o el más alto) y... es malo el valor vinculado a la realización de un valor más bajo" (Scheler o. c. I, p. 56), nos encontramos ante el determinismo leibniziano de "lo mejor", lo que atenta contra la posibilidad de una ética, como disciplina que tiene por objeto el ser humano en su específica condición de libre.

Posiblemente debido a la debilidad del planteo axiológico sobre la obligación, modernas concepciones éticas, con la axiología como nervio o vector, nos ofrecen planteos donde el imperativo de conciencia adolece de una anemia radical y se difumina, hasta desaparecer del todo, mal que conserve su nombre. En el trabajo de Robert S. Hartman, ocasión de este artículo, el "debe" se explica como una cópula axiológica (opuesta a una lógica), para la que se ofrece una explicación, que tiene tanto de novedosa, como de arbitraria. "Debe (cópula axiológica) es una combinación de "mejor que" o bien, "bueno para" o "es bueno que"; es equivalente a "mejor que" o "es mejor que". X debe ser bueno es equivalente a "es mejor para X ser bueno". Cuando digo, por ejemplo: Juan debe ir a la escuela, puede significar alguna vez una simple confirmación de lo que está pasando (que Juan va de hecho a la escuela) y es por tanto verdadera. Tal proposición debe llamarse "proposición analítica del deber" (sic) (Dianoia, 1955, p. 230 y sgtes.).

Ya dije en un comienzo que no es mi intento hacer un estudio del trabajo de Robert S. Hartman. Por esto, de su larga exposición axiológica y ética

(la ciencia formal y su aplicación) sólo he citado textos relativos a la obligación moral.

¿Qué nos queda ya de algo que, aunque sea remotamente, se parezca a una genuina restricción u ordenamiento de la conducta humana? Y si nada de esto queda (pues por "debe" sólo se entienden relaciones comparativas y a veces meras comprobaciones de hechos) ¿hay cabida para una ética?

Estas observaciones implican un acento de crítica y toda crítica supone un punto de referencia y de apoyo; de poca utilidad sería fijar este apoyo en principios de otra ética, con lo que el problema se habría trasladado a otro campo más general.

Pero si todo estudio filosófico busca la explicación de un hecho (el hecho del conocimiento, de la conciencia, de la emoción, el hecho religioso, de la vida, etc...), observemos que en estos hechos, hay siempre dos elementos: uno intrínseco, subjetivo y otro extrínseco objetivo; en nuestro caso, dejando de lado el subjetivo de la conciencia moral, fijémonos en el objetivo.

Toda la historia de la humanidad, en todo cuanto dice relación con el hombre, en el arte, en las leyes, en los ritos, instituciones de toda clase, en sus costumbres, relaciones privadas y públicas, implica inexorablemente una línea divisoria radical entre el hombre por un lado y el resto todo de la naturaleza, reconociéndose en aquél una índole típica, irreductible al resto y fundamento del mérito o desmérito, alabanza o vituperio, premio o sanción, venganza, amor, piedad, etc., y así ha surgido la moral sobre la base de las costumbres y la ética como ciencia específicamente humana.

Se podrá discrepar sobre autonomía o heteronomía, teleología, hedonismo o cualquier concepción teórica y fundamental de la ética; pero el hecho moral, en su aspecto extrínseco o histórico, se erige en forma permanente, por encima de toda polémica y como eje absoluto, postulando su explicación, sin tolerar su discusión como hecho presente.

Porque es así (y valga lo mismo para todo otro problema filosófico, frente a su hecho fundamental) es posible el diálogo y la misma discrepancia filosófica; la discrepancia supone un punto común de acuerdo.

En la última etapa del proceso que hemos comentado, encontramos tan diluída (por no decir descartada) la específica tipificación humana consagrada por la historia del hombre y sus instituciones todas, que no vemos cómo ese planteo pueda proyectarse con acierto sobre el hecho moral que debe explicar la ética; parece que nos encontramos efectivamente frente al boceto de un nuevo hombre, pero el otro hombre, nos queda sin justificación filosófica, y todavía presente en el mundo.

En síntesis: son tres los pasos del proceso seguido en la concepción de la ética, sin salirnos de los marcos que nos trazamos; primero una fuerza vacía de contenido en el formalismo; luego, una fuerza con riguroso contenido material u objeto, no comprendida por relaciones racionales, ni experimentada ciegameamente como un hecho, en la axiología, sino aprehendida emocionalmente en una esfera irreductiblemente arracional y por último, percepciones emotivas, como en el caso anterior, pero no propiamente de fuerza alguna, sino de relaciones comparativas o simples comprobaciones de hechos, sobre elementos radicalmente arracionales y antropológicamente amorfos.

LUIS E. CARRANZA LAMAS.
Universidad de Córdoba

BIBLIOGRAFIA

RENÉ LE SENNE, Fisonomía de su pensamiento, por *Pedro R. Ronchino*, S. D. B., Apis, Rosario, 1959, 112 páginas.

Si "intentar ofrecer un pensador a los demás es una pretensión no desprovista de cierto audacia", como confiesa el A. en el Prefacio de su libro (p. 7), captar los rasgos precisos de la fisonomía de René Le Senne exige mucha agudeza intelectual, mucha fineza de penetración y mucha "simpatía", en el sentido etimológico de la palabra. Éstas, precisamente, nos parecen las características del extracto de tesis doctoral que nos presenta el P. Ronchino. Lo decimos con cierto conocimiento de causa, puesto que a propósito de otra tesis doctoral, hemos leído todos los escritos de L. S. y los comentarios que han aparecido sobre él hasta 1952, año en que abandonó la enseñanza. El autor, yendo más allá de las expresiones concretas, ha leído a L. S. "por dentro", se ha compenetrado de su ideario y nos lo ha entregado "vivo", como por otra parte correspondía con un pensamiento que ha evolucionado mucho y que, por lo mismo, no podía soportar una presentación "estática". En breves páginas el P. Ronchino ofrece "a los pensadores de nuestros días... un acabado ejemplar de amante de la sabiduría, apasionado por la verdad, en cuya búsqueda trazó el itinerario de su vida" (p. 7). En la Introducción nos traza un panorama de la metafísica a través de la historia, para ubicar a L. S. en su corriente, la "Philosophie de l'Esprit", heredera del "espiritualismo francés", corriente que ha intentado remozar la metafísica contra el descrédito en que la hundió el positivismo. En el Cap. I el A. señala los blancos hacia los que se dirigen los ataques de L. S. En primer lugar el *agnosticismo*, genérico al principio, bajo el nombre equívoco de "realismo" (p. 17), especificado luego como agnosticismo positivista (p. 25), al cual se unen íntimamente el materialismo (p. 29) y el totalitarismo estatal (p. 31). El agnosticismo olvida el sujeto y pretende que las ciencias experimentales agotan la realidad: por eso L. S. lo combate con vigor. En segundo lugar, el *subjetivismo*, que, en el otro extremo, exagera la realidad del sujeto, su autosuficiencia, hasta deificarlo. Según L. S. peca de "angelismo" (p. 33). "El subjetivismo que combate es el de la exasperación de la libertad, sostenido por el existencialismo así llamado de izquierda" (p. 36). El esfuerzo de L. S. tiende a evitar que la metafísica sea desterrada del pensamiento filosófico por obra de estas dos corrientes desviadas (p. 38).

A continuación el A. nos presenta los dos momentos de la especulación lesenniana: el "idealismo" (cap. II) y el "espiritualismo" (cap. III). Bajo el

título "Equilibrio inestable" (p. 40) analiza los elementos que parecen inclinarlo al *idealismo* absoluto (p. 42) y los que parecen alejarlo de él (p. 48). Los primeros, a juicio del A., son "elementos intrusos" que no representan lo esencial del pensamiento de L. S. en esta época (p. 59). En seguida esboza Ronchino el contenido positivo del pensamiento lesenniano (p. 59). Para L. S. la realidad es inteligible, e.d. la "idea" es interior a la realidad y el sujeto puede asimilarla e identificarse con ella, hasta llegar a conocerla con absoluta certeza. Esto se debe a que "todo viene del Espíritu", a que cuanto existe está bajo su dependencia (p. 64). Por eso "de jure" todo es conocible. Vemos una vez más cómo L. S. exige que se considere al sujeto y se tenga en cuenta su actividad (p. 66).

En el Cap. III el A. analiza el segundo momento de la especulación lesenniana: el *espiritualismo*, comenzando por su maduración histórica. Pone de relieve cómo el estudio del valor que, "lejos de ser una creación del individuo", se impone a él, lleva a L. S. a separarse de su idealismo (p. 71). Trata luego de caracterizar su espiritualismo personalista ideo-existencial (p. 79), en el cual, si bien todo depende del Espíritu (p. 80), la realidad se muestra en El profundamente heterogénea (p. 81). Hay espíritus en el seno del Espíritu, y hay objetos distintos del sujeto y semiindependientes de él. El sujeto alcanza la verdad cuando logra un acuerdo con la realidad. En este segundo momento L. S. estudia sobre todo las relaciones entre el hombre y Dios (p. 85).

En las breves páginas de la Conclusión, el A. vuelve a darnos una síntesis de L. S., el cual, a su juicio, "partió de una posición sospechosa de idealismo y fue modelando su pensamiento hasta desembocar en un auténtico *realismo espiritual*" (p. 90). Por último se plantea el problema fundamental: ¿salva L. S. la trascendencia divina? Contra los que opinan diversamente (p. 91), sostiene que llegó a una auténtica trascendencia: para L. S. "Dios es *distinto* del mundo, lo cual no quiere decir *separado*" (p. 92). El A. no deja, con todo, de formular sus reservas: la imprecisión del concepto de valor, cierta exageración de la inmanencia, su oposición a las filosofías, ontológicas, etcétera.

Pero eso mismo puede disculparse —añade—, si se atiende al tono polémico de la filosofía lesenniana. Concluye el libro dándonos la Bibliografía completa y ordenada de las obras de L. S. y de todos los escritos que se han referido a él.

La exposición del A. es clara, casi didáctica diríamos, y resulta un auxiliar utilísimo para quienquiera desee en adelante leer a L. S. con inteligencia, sin correr el riesgo de extraviarse en el dedalo de su terminología algo equívoca, fluctuante e imprecisa. El A. ha ordenado y ha dado las líneas sistemáticas del pensamiento de L. S., enrevesado a veces, y otras insinuado a través de imágenes que ocultan una metafísica implícita. De su estudio echarán manos con provecho, aún aquellos que pretendan dar una interpretación diversa: los tópicos señalados por el A. nos parecen fundamentales.

Unos pocos italianismos, inevitables para quien pasó tres años en la península y numerosos errores de imprenta, no logran empañar los méritos innegables de este estudio.

Creemos oportuno repetir lo que Aimé Forest, de la Univ. de Montpellier (Francia) afirmara en carta dirigida al autor (8-XII-1957), después de la lectura de su tesis: "Usted ha leído la obra de Le Senne mejor quizá que cualquiera de nosotros".

ÍTALO FRANCISCO GASTALDI,
Univ. Católica de Córdoba.

INTRODUCCIÓN AL EXISTENCIALISMO, por Nicola Abbagnano, Ed. Brevario N° 108 F.C.E., México-Buenos Aires, 1958.

Trata en primer lugar la filosofía como existencia; para el A. "*existir* significa, pura y exclusivamente, *filosofar*, aunque filosofar no signifique *siempre* hacer filosofía" (p. 13). El acto auténtico del filosofar es considerar los límites y la estrechez de un sistema filosófico para sobrepasarlo en una experiencia que restablezca el sentido total de la vida. Este acto existencial es un acto de indeterminación problemática y a la vez un acto de decisión auténtica, decisión que no agota la indeterminación y la problematicidad, sino que debe renovarse, pues no hay nada definitivo en la existencia humana. Se refiere luego a la posibilidad trascendental como norma constitutiva del hombre, al mundo como determinación fundamental de la estructura del hombre y a la coexistencia. Luego trata de la temporalidad: el tiempo mantiene al hombre en la finitud y la temporalidad sólo se vuelve histórica cuando el hombre asume esta finitud y se conserva fiel a ella. Señala después al pecado como dispersión, superficialidad y abandono que se supera mediante la elección: "la estructura del hombre es esencialmente libertad, libertad que no es indiferencia, sino normatividad, debe ser" (p. 29). Refiriéndose al tema capital de la muerte dice: "La fidelidad a la muerte expresa, en este caso, la autenticidad propia de la existencia que se ha realizado en la estructura, constituyendo al hombre en su unidad propia, esto es, en su relación necesaria con el ser universal y con la comunidad coexistente" (p. 32); coexistencia que expresa la significación entera de la existencia.

Analiza la existencia como sustancia, donde señala las razones vitales del existencialismo. Trata luego de tres posiciones posibles del existencialismo, basadas en la relación de la existencia con el ser: 1) la imposibilidad de desligarse de la nada (Heidegger); 2) la imposibilidad de unirse al ser (Jaspers); 3) la del propio autor, en la cual, la existencia se define por la *posibilidad de que ella sea la relación con el ser*. Señala Abbagnano, la superioridad de su posición, porque sólo en ella encuentra el problema del ser su fundamento como problema y denomina su posición existencialismo estructuralista o sustancialista. Se refiere a la sustancia y trata con relación a ésta de la indeterminación originaria, la realidad, el destino del hombre, la coexistencia, el tiempo y la eternidad y señala a la sustancia como fundamento de la historicidad.

Luego trata de la existencia como problema en donde afirma que el hombre no es objetividad, ni subjetividad: el hombre se constituye en virtud de la relación consigo mismo y con el mundo, el acto de su constitución es un acto de *trascendencia*. Por ésta, el hombre se limita y se finitiza. "El hombre debe encontrar en sí, en la naturaleza misma de su existencia, el motivo y la fuerza de su realización" (p. 73).

Se refiere a la autenticidad del problema existencial en la relación del hombre consigo mismo como constitutiva del yo, con el mundo y la coexistencia. Expresa que "el reconocimiento de la temporalidad es la aceptación de la propia esencia problemática"; (...) "Se acepta el hombre y se actualiza en el propio destino, se consolida en aquello que originariamente es: coexistencia, yo, unidad, razón, corporeidad— y se dispone libremente a asumir el destino que le es propio. Sin duelo, sin ilusiones, acepta ser lo que es: hombre" (p. 88).

Analiza luego la existencia como libertad. Ésta funda la historicidad de la existencia. La libertad es opción, es la continuidad de una decisión que se renueva incesantemente. La comprensión de la libertad es la inteligencia que tiene el hombre de sí y de su misión en el mundo.

Trata luego de la existencia como historia donde dice que la existencia del hombre es esencialmente historicidad. En relación con este tema se refiere al tiempo y lo eterno y a la investigación histórica. La historicidad es la realización última de la temporalidad. "*La historia no es otra cosa que la fidelidad al tiempo*" (p. 126). El orden histórico es trascendente y emerge del porvenir; por esto, el último fundamento de la historicidad es la trascendencia coexistencial.

A continuación trata de la existencia y la naturaleza: analiza la situación del hombre en el mundo y la fuga o aceptación del mundo. "La aceptación del mundo condiciona la existencia auténtica del hombre y la constitución misma del mundo" (p. 145). Se refiere luego a la investigación como fundación de la objetividad de la naturaleza y a la naturaleza en su realidad e instrumentalidad: señala los límites de la investigación natural y al alcance de la técnica.

Finalmente refiriéndose a la existencia y al arte, dice: "el retorno a la naturaleza incluye y actualiza la metafísica entera del arte, anudándola estrechamente a la realización auténtica de la existencia humana como tal" (p. 172).

Como en otros existencialistas, resalta en Abbagnano las características negativas en aspectos fundamentales: la trascendencia es ilusoria, es sólo una trascendencia dentro de una inmanencia radical. No se ve qué es lo eterno y cómo la temporalidad se apoya en lo eterno. Según Abbagnano, la temporalidad se sobrepasa realizando hasta el fin, *trascendentalmente*, la temporalidad. El A. se apoya no en lo eterno y trascendental, sino en la historicidad, por intermedio de la decisión: la historicidad es el último fundamento de la existencia. Eternidad y trascendencia están desprovistas de su sentido auténtico.

CRISTÓBAL CHATTE REME.

DIOS, EL HOMBRE Y EL COSMOS, bajo la dirección de J. de Bivort de La Saudée, Ed. Guadarrama, Madrid, 1959.

Es ésta la versión española del *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, continuación muy ampliada y puesta al día de aquel otro *Essai* de Kologrivov que apareciera años ha con el título *Ensayo de una suma católica contra los sin-Dios*.

La obra actual constituye, en poco más de 700 pp., una verdadera "enciclopedia del teísmo". Filosofía y ciencias naturales, sociología y teología, todo ello se encuentra tratado por autoridades en la materia; desde la existencia de Dios frente al materialismo contemporáneo (Dondeyne) y los problemas del origen del cosmos (Romaña), de la vida (Ruschkamp) y del hombre (científicamente: Vandebroek; teológicamente: Messenger), hasta el problema del mal (Congar), pasando por las cuestiones acerca del alma (Ternus), de la religión en general (de Lubac) y del cristianismo en particular (el "problema de Cristo": Fehner; economía y sociología en el primitivo cristianismo: Defrennes; marco histórico del cristianismo primitivo: Huby; la Iglesia: Liégé; la Reforma: Dühr) con las consideraciones económico-sociales cuyo conocimiento es exigido especialmente por nuestra época (religión y progreso político-social: Du Passage; religión y crisis actual del capitalismo: Arnou; materialismo dialéctico como filosofía del proletariado: Wetter).

¿Quiere algo más el lector? En caso afirmativo, todavía lo hallará en la *bibliografía* que sigue a cada capítulo, abundante —a veces excesivamente; por ejemplo la de Vandebroek— y fundamental; sin embargo, se la debió haber adecuado al lector hispano-parlante, por lo menos señalando las obras que han sido traducidas al español (pudo habérselo hecho con certa de cincuenta de ellas).

J. E. BOLZAN.

OBRAS ESCOGIDAS DE HENRI BERGSON, Ediciones Aguilar, Bca. de Premios Nobel, México, 1959.

En general, y salvo contadas excepciones, el lector de habla hispana no dispone con la abundancia que sería de esperar, versiones de la obra de Bergson. Es por ello que ha de acogerse con unánime beneplácito esta selección que presenta Ed. Aguilar en su *Biblioteca de Premios Nobel*; selección que contiene —completas—: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*; *Materia y memoria*; *La evolución creadora*; *La energía espiritual*; y *Pensamiento y movimiento* (incluyendo la *Introducción a la Metafísica*). Esto es, dentro de lo más escogido de la obra del célebre filósofo francés de quien, por supuesto, no hablaremos a nuestros lectores; digamos solamente que la ajustada versión y prólogo de José A. Míguez, así como la elegante presentación característica de la Bca. Premios Nobel harán, a no dudarlo, de este volumen un favorito de los lectores de Bergson. ¿No se animará Aguilar a darnos el resto de la producción bergsoniana?

J. E. BOLZAN.

LÓGICA Y COSMOLOGÍA, por *Régis Jolivet*, traducción de *Leandro de Sesma*, 26 páginas, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1960.

Con la aparición del presente volumen quedan publicados en castellano los cuatro tomos del curso de Filosofía del P. Régis Jolivet.

Ya nos hemos referido a las características de este excelente tratado en otros números de nuestra revista (ver *SAPIENTIA*, n° 49, p. 230 y n° 56, p. 159).

Todas ellas están presentes también en este volumen —que es realmente el primero del *Curso*—: amplio y objetivo conocimiento de las principales posiciones de la Filosofía sobre los temas tratados, sólida fundamentación de la doctrina defendida y ordenada y clara exposición de la misma.

Tales cualidades doctrinarias didácticas colocan a la obra del P. Jolivet entre los *Cursos* o *Tratados* de Filosofía más recomendables para los que deseen adquirir una sólida formación filosófica inicial.

La Casa Lohlé ha tomado sobre sí este gran esfuerzo editorial y lo ha realizado con una buena traducción y con una elegante presentación, mereciendo bien de los amantes de la Filosofía.

O. N. DERISI.

INDICE DEL TOMO DECIMOQUINTO

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Contemplación y acción</i>	3
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Reflexiones en torno al Sesquicentenario de la Revolución de Mayo</i>	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La actividad especulativa y práctica del espíritu</i>	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La Supremacía del Espíritu frente al materialismo marxista</i>	243

ARTICULOS

JOSÉ IGNACIO ALCORTA:	<i>El humanismo en Heidegger</i>	7
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Cultura o humanismo cristiano</i>	18
CORNELIO FABRO:	<i>Santo Tomás y la Filosofía cristiana actual</i>	86
JOSÉ IGNACIO ALCORTA:	<i>El humanismo en Heidegger</i>	107
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Valor y situación en Louis Lavelle</i>	169
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Naturaleza, causas y ámbito de la Cultura</i>	181
CORNELIO FABRO:	<i>Libertad y alienación del hombre</i>	247
ALBERTO CATURELLI:	<i>Filosofía del Patriotismo</i>	256
GUILLERMO FRAILE:	<i>España y el Islam. Cruce de Caminos Culturales</i>	270

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO MORENO:	<i>La cuarta figura galénica</i>	32
FRANCISCO RUIZ SÁNCHEZ:	<i>Bien común político y educación</i>	34
JOSÉ REBÉN SANABRIA:	<i>Lógica moderna y lógica clásica</i>	40
CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES:	<i>Diversos significados de libertad de Kant</i> ..	55
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de filosofía de las Ciencias</i>	120
E. J. MAC DONAGH:	<i>No hay tal "destello de inteligencia" en la avispa arenera</i>	127
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Un libro sobre la ciencia de la justicia</i>	133
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Literatura del siglo XX y cristianismo</i>	144
L. J. MOREAU:	<i>Destino final del Espíritu</i>	201
ALBERTO J. MORENO:	<i>Lógica hindú</i>	217
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i>	220
CARLOS A. SACHERI:	<i>Gentile y la historia de la filosofía italiana del siglo XIX</i>	229
SISTO TERÁN:	<i>Coriolano Alberini — In memoriam</i>	285
JUAN E. BOLZÁN:	<i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i>	297
LUIS CARRANZA LAMAS:	<i>¿Hacia dónde va la Ética?</i>	309

STANISLAS BRETÓN:	<i>Approches Phénoménologiques de l'Idée d'Etre</i> (Octavio N. Derisi)	70
AUTORES VARIOS:	<i>Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo</i> (Cesáreo López Salgado)	71
AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE:	<i>Filosofía del Quijote</i> (R. Viganó)	73
LOUIS LAVELLE:	<i>Traité des Valeurs</i> (Guido Soaje Ramos)	75
KARL JASPERS:	<i>Bilan et Perspectives</i> (Nilsa Spinelli)	77
LUIS REY ALTUNA:	<i>La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos</i> (José María Mazzuco Ferrero)	78
ANTONIO SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN:	<i>El orden económico social-cristiano</i> (César H. Belaúnde)	80
MAXWELL JOHN CARLES-WORTH:	<i>Philosophy and linguistic analysis</i> (Alberto J. Moreno)	148
ETIENNE GILSON:	<i>Painting and reality</i> (J. E. Bolzán)	150
PLATÓN:	<i>La República</i> (J. E. Bolzán)	152
JULIÁN HUXLEY, H. G. WELLS:	<i>La ciencia de la vida</i> (E. J. Mac Donagh)	152
M. CROUSAFONT PAIRO:	<i>El oreopiteco y su significación en la filogenia humana</i> (E. J. Mac Donagh)	157
MANUEL GÓMEZ MORENO:	<i>Adán y la prehistoria</i> (E. J. Mac Donagh)	159
REGIS JOLIVET:	<i>Tratado de Filosofía: Moral</i> (Octavio N. Derisi)	159
JEAN-PIERRE BAGOT:	<i>Connaissance et Amour — Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel</i> (Carlos A. Sacheri)	236
MANUEL GRANELL:	<i>El Humanismo como responsabilidad</i> (Octavio N. Derisi)	238
ACHILLE A. RUBIM:	<i>Vers une nouvelle economie humaine — Exposé et critique fondamentale du mouvement "Economie et Humanisme"</i> (César H. Belaúnde)	239
PEDRO R. RONCHINO:	<i>René Le Senne, Fisonomía de su pensamiento</i> (Italo F. Gasttaldi)	314
NICOLA ABBAGNANO:	<i>Introducción al Existencialismo</i> (Cristóbal Chatte Reme)	316
J. DE BIVORT DE LA SAUDÉE:	<i>Dios, el hombre y el cosmos</i> (J. E. Bolzán)	317
HENRI BERGSON:	<i>Obras escogidas</i> (J. E. Bolzán)	318
RÉGIS JOLIVET:	<i>Lógica y Cosmología</i> (Octavio N. Derisi)	318

Editorial HERDER Librería
BUENOS AIRES

Editorial HERDER se complace en presentar su primer libro
editado en la Argentina

Sección Liturgia del Secretariado del Episcopado Argentino

VAYAMOS A LA MESA

Libro del Guía para la Misa Dirigida
404 págs. enc. papel superior \$ 130.—, papel inferior \$ 115.—

HERDER Editorial y Librería S. R. L.

CARLOS PELLEGRINI 1179

T. E. 44 - 9610

BUENOS AIRES

TEOLOGIA ESPIRITUAL

Revista Cuatrimestral

Estudios Generales Dominicanos de España

Estudia los problemas científicos, teológicos, psicológicos, prácticos e históricos
de la perfección cristiana

Dirección y Administración: Cirilo Amorós, 56, Valencia (España)

Suscripción anual:

España	90 pts.
Portugal e Hispanoamérica	150 pts. o 3,50 \$ USA
Otras naciones	170 pts. o 4 \$ USA

CONVIVIUM

ESTUDIOS FILOSOFICOS — Universidad de Barcelona

Director: JAIME BOFILL BOFILL Catedrático de Metafísica

Revista Semestral de 200 páginas como mínimo
Resúmenes de los artículos en cinco idiomas

SECCIONES:

	Precio	Un Ejemplar:	Suscripción
Artículos			
Notas y Comentarios	España ...	60 pesetas	100 Pesetas
Crítica de Libros	Extranjero	U.S. \$ 2.40	U.S. \$ 4.—
Indice de Revistas			

Dirección Postal:

Sr. Secretario de CONVIVIUM - ESTUDIOS FILOSOFICOS - Universidad de Barcelona
BARCELONA (ESPAÑA)

A G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES

VICTORINO CAPÁNAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:

Cea Bermúdez, 59 — Teléfono 34 97 92 — Madrid, España

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECCION: Monseñor Dr. Enrique Rau

Mons. Dr. Emilio Montero - Mons. Ernesto Segura

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero

Aparece cuatro veces al año

Suscripción anual: \$ 200.— Número suelto: \$ 60.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina)

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España

REVISTA ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MEDIEVALES

ESTUDIOS LULIANOS

(CUATRIMESTRAL)

Centrada en el Bto. Ramón Llull (Raimundo Lulio), en su época (siglos XIII y XIV)
y en la Historia del Lulismo

SECCIONES: Estudios, Notas, Textos, Fondos manuscritos lulianos, Bibliografía,
Movimiento científico luliano, Crónica.

INSTITUTO: "Maioricensis Schola Lullistica", del Consejo Superior de Investiga-
ciones Científicas.

Director: S. Garcías Palou

DIRECCION POSTAL:

Estudios Lulianos

Apartado 17 - Palma de Mallorca (España)

PRECIO:

España 75 pts.

Extranjero 125 pts.